السياسة الشرعية في الفكر الإسلامي

الكتاب: السياسة الشرعية في الفكر الإسلامي

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2016

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الالكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

موافقة وزارة الاعلام السورية على الطباعة

رقم/114336/تاريخ 2017/5/3

د. برهان زريق

السياسة الشرعية

في الفكر الإسلامي

أعيش...لأكتب

المحامي الدكتور
مهران زريق

المنهج المتبع ورؤيته

هنالك علاقة تحكم المنهج بموضوعه، فالمنهج هو الأسلوب أو الوسيلة التي يتبعها الباحث في السلوك أو الوصول إلى بحثه، وهذا يعني أن لكل بحث موضوع أو رؤية، منهجه الخاص به، التابع من طبيعته وأسسه المركوزة فيه، وفضلاً عن ذلك، فالمنهج قد يساهم في تعديل الرؤية وإغنائها، وهو ثراء وثمرات لها، وفي جميع الأحوال فلا المنهج يسبق الرؤية ولا الرؤية تسبق المنهج، وكل في فلك يسبحون.

ومن جهة أخرى فالمنهج الذي يتبعه الباحث في بحثه وقد يكون ذهنياً تأملياً أو استنباطياً استنتاجياً، وقد يكون استقرائياً تجريبياً مدعوماً بالملاحظة، وهو المنهج الذي أرساه "بيكون" والذي كان له الفضل الكبير في هذا النجاح الذي حققته أوربا في السيطرة على الطبيعة وتسخيرها خلافاً لمنهج أرسطو الذي أسس على العقل نأياً عن الواقع...

ولا ننسى أهمية المنهج الديالكتيكية الجدلي بشقيه المثالي "هيجل" والمادي الموضوعي الواقعي "ماركس".

إذاً فعلينا أن نتلمس ذياك المنهج النابع من الطبيعة الذاتية المركوزة في موضوعنا، فهذا المنهج يجب أن يعتمد أولاً على الاستقرار بحيث أن على أي باحث في الفقه الإسلامي أن يستقرئ ويستعرض جماع مفاصل هذه النظرية وبالطبع فالباحث قد يقوم بعملية استنباطه يستنبط بها المبادئ من خلال الأحكام والجزئيات وبعد قيامه بالتحليل المنطقي لموضوع دراستنا، ومن بمكان أن يأخذ بعين الاعتبار الظروف في الاستدلال بما لها من أثر في تشكيل علة الحكم[1].

هذا وإن أي موضوع في دراسة الفقه الإسلامي غائي منجري الهدف من المبدأ أو الأصل، فالفقه الإسلامي يتلمس الغاية من الفعل، أي يجيب على السؤال لماذا؟؟.

وبمعنى أوضح فالفقه الإسلامي يقوم على مقاصد وأهداف عليا وقيم سامية تحكم مساره، وهذه القيم العليا هي نجم القطب أو منطقه الإشعاع الكبرى التي تفيض بألفتها على الجسم بكامله.

ولعل منهجنا المتبع في تناولنا فعلياً مظاهره السياسية المعنية والمدروسة تعتمد العقل أساساً لإدراك حقائق العلم باعتبارها مناطاً وموضوعاً لأحكامه ونكتفي بأن نذكر ما قاله "الكونت ليون استرورغ" في محاضرات ألقاها في جامعة لندن جاء فيها أن الشرع الإسلامي يبدو من ناحية بنتيه المنطقة من أكمل الروائع التي تثير إعجاب الباحث حتى عصرنا هذا، فإذا سلمنا بالعقيدة التي يقوم عليها الوحي للرسول، أصبح من المتعذر علينا أن نجد ثغرة في السلسلة الطويلة من

---

[1]- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص6.

القياسات التي تحتفظ بصحتها سواء من ناحية المنطق الشكلي أو من ناحية قواعد لغو العربي، وإذا درست محتويات هذا المصنع المنطقي، فإن بعض النظريات لا تستدعي الإعجاب، ولكنها تثير الدهشة، فقد توصل هؤلاء الفقهاء إلى النص على حقوق الإنسان بما تشتمل عليه من الحقوق المتعلقة بالحرية الفردية وخاصته الشخصية والملكية ووصفوا السلطة العليا بأنها مبنية على التعاقد وأن عقدها قابل للإلغاء إذا لم تطبق شروطه تطبيقاً أمنياً، ووضعوا قانوناً للحرب يحتوي على الإنسانية.

ما يمكن لمقاتلي الحرب العالمية الأولى أن يحمروا خجلاً، واعتمدوا مبادئ التسامح تجاه غير المسلمين لم يعتمد غربنا ما يماثلها إلا بعد ألف عام ومن جهة أخرى فقد كان أول الأمر[1] منهجنا نحو دراسة الإسلامي السياسي الروحي، لكنني أدركت أن هنالك (فصاماً نكداً) بين الإسلام السياسية، وبين الظاهرة السياسية كما هي قائمة نظرياً في النص الإسلامي وفي جوهر الإسلام، وبالتالي فالغوص في أوحال الظاهرة السياسية كما هو الحال في «الشجرة الملعونة- السياسية وتناقضاتها» هذا الأمر يقودنا إلى الخطأ والخطر...

لهذا الأساس فقد أسكت عن دراسة الإسلام السياسي، قالباً ظهر المجن، واقتصرت على دراسة النظرية الإسلامية في جوهر الإسلام متجلياً في النص الإسلامي (قرآناً وحديثاً) وفي التصور الإسلامي للوجود والحياة، كما هو في النظرية الفقهية.

ومع ذلك فقد قرنت دراسة النظرية السياسية بدراسة عملية واقعية هي دراسة النظام السياسي في الإسلام.

---

[1]- قريب من ذلك د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص544.

ونشير أننا وسمنا الكتاب بعنوان **النظرية السياسية والمذهب السياسي في الإسلام**، وهذا أمر طبيعي ومنطقي فالمذهب السياسي أو النظام السياسي هو قطاف ثمرة ونتيجة للأفكار، للنظرية السياسية (في النظرية السياسية تكون مهمة الباحث دراسة وتحليل الظواهر السياسية، واكتشاف القوانين التي تحكم الحياة السياسية، بينما في المذهب السياسي (النظام السياسي) تكون مهمة الباحث الحكم على تلك الظواهر سلباً أو إيجاباً، فهو يرفضها أو يقبلها، أي لا يقف عند مستوى التحليل والدراسة، بل يتجاوز ذلك إلى إصدار الحكم على تلك الظواهر وتقويمها.

ومن ناحية ثانية، فالباحث في النظرية السياسية يهتم بدراسة (ما هو كائن)، أما الباحث في المذهب السياسي (النظام)، فيهتم بدراسة (ما ينبغي أن يكون)، فالنظرية السياسية تهدف إلى اكتشاف قوانين الحياة السياسية، بينما يهدف النظام السياسي إلى تحقيق الحياة السياسية الأفضل واكتشافه فهو يهدف إلى عملية تغيير أو تصحيح أو تعميق لواقع معاش[1] ونؤكد ما قلناه سابقاً «وحسب طبائع الأشياء والنسب المركوزة فيها» فإنها ستغلب وجهات نظرة بحثنا هذا في حضانته ووعائه الطبيعي، ألا وهي النص الإسلامي قرآناً وحديثاً نبوياً، فهذا هو جوهر الإسلام، ومحتده ومبتغاه ومنتهى أمره، وإذا كان لنا أن نستشهد بهذا الفكر أو ذاك النظام الإسلامي، فإنما ترسيخاً وتأصيلاً ودعماً لذلك...

تأسيساً على ذلك، فإن دراستنا ستقوم على فصلين: الفصل الأول (تمهيدي) وسيكون بمثابة مدخل عام للكتاب أما الفصل الثاني (أم البحث) سيحاول القبض على الموضوع والخوض في غمرات أبحاثه المختلفة.

---

[1]- صدر الدين القبانجي: المذهب السياسية في الإسلام، بيروت، دار الأضواء، ط2، 1985، ص11.

فصل تمهيدي

هذا هو الإرهاص الذي سنسلك فيه ونعرج على الموضوع، فهو تمهيد ولكنه تمهيد وباب ومدخل طبيعي للبحث الأساسي.

بناء على هذا التصور سنعرج «بقدر بسيط غير مسهب» على المواضيع الآتية: السلطة السياسية في الإسلام فطرة وحتمية وضرورة وفريضة.

- مسألة فصل الدين عن الدين في الإسلام.
- الأخلاق والسياسة في الإسلام

السلطة السياسية في الإسلام

«فطرة وحتمية وضرورة وفريضة»

الإنسان مدني بالطبع، فهو مفطور على الإجماع ببني جلدته، تحدوه بذلك دوافع الحصول على الكساء والغذاء والدفاع عن نفسه ضد الحيوان[1].

والإنسان خاضع لضرورة ثانية، هي إقامة الجماعة السياسية لضبط جدلية النظام والحركة[2].

فالسلطة السياسية ظاهرة اجتماعية في المقام الأول، ولا يمكن تصور وجودها خارج الجماعة، كما أنه قيام للجماعة دون نظام سياسي[3].

1- عبد الرحمن بن محمد **ابن خلدون**: المقدمة، دار العلم، بيروت، ط6، 1986، ص41.

2- جورج بوردو: الدولة، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط1، 1985، ص105.

3- جورج بوردو: الوسيط في القانون الدستوري، باريس ط5، 1947، ص6.

Georges Burdeau: Manuel de droit constitutionnel, 5ed, 1947, Paris, p 6.

وانظر د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة 1964، دار النهضة العربية، ص15.

ذلك أن هنالك قطبين يتقاسمان الوجود الإنساني، هما قطب التعاون، ثم قطب الصراع، ومن ثم فإذا ما تصورنا هذا الوجود كائناً حياً، كان لا بد له من ناظم يضبط ويكبح الغرائز الفردية الجامحة، وينمي بالمقابل الإحساس بالتضامن الاجتماعي.

هذه الضرورة ظهرت جلية في الخلية الاجتماعية الأولى (الأسرة الزوجية) وهذا يعني أن السلطة حقيقة أولية نشأت بصورة تلقائية وطبيعية مع مولد الجماعة الإنسانية الأولى، وبهذا المعنى فالعلاقة بين الجماعة البشرية والسلطة هي علاقة الكائن الحي بجهازه العصبي، وإن انعدام هذا الجهاز يعني تفكك الجماعة واندثارها[1].

"S, il II, ya pas de gouvernement,le people dispersera"

وبالمقابل، فلا يمكن التحدي بالمقولة الماركسية التي تدلل بذوبان الدولة في المرحلة الشيوعية[2] بسبب زوال علتها (الملكية الخاصة)، إذ الواقع التاريخي أثبت فساد هذا القول، بل أكد ازدياد تركز السلطة في نظم ألغت الملكية الخاصة...

وهذا التأصيل يجعلنا نقف مع مؤيدي فكرة ضرورة السلطة حتى في أبسط شكل من أشكال الحياة الاجتماعية، وهذا ما أكده الكاتب الإنكليزي "تشيسترتون" بقوله:

---

[1] – د. طعيمة الجرف: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة 1973، ص38.

[2] – يرى النجدات (والمحكمة) وهما فرقتان من الخوارج عدم ضرورة السلطة السياسية، انظر في ذلك د. منير العجلاني عبقرية الإسلام في أصول الحكم، مكتبة النضال، دمشق، ص12.

((لو أن جماعة كلها قادة وأبطالاً مثل هانيبال ونابليون، فمن الأوفق ألا يحكموا جميعاً في وقت واحد))[1].

وهذا هو الوصف الذي قدمه الأسقف بوسيه "Bousset" للمجتمع الخالي من السلطة، قال المذكور: ((إنه مجتمع يستطيع فيه كل الناس أن يعملوا ما يريدون، وحيث يملك الكل فعل ما يريدون، لا يستطيع أي فرد فعل شيء مما يريد، مجتمع لا تجد فيه سيداً أو مسوداً، وحيث لا سيد فالكل سيد، وحيث الكل سيد، فالكل عبيد))[2].

ولقد حسم تراثنا العربي الإسلامي هذه المسألة، واعتبرها خارج عن نطاق الجدل، وحسبنا في ذلك ان نشير إلى مقدمة ابن خلدون التي أفاضت بالحديث عن تلك المسألة.

أجل لقد دلل ابن خلدون بضرورة وجود وازع وحاكم يزعم الناس بعضهم عن بعض، ويكون متفوقاً عليهم بالغلبة والحكم بالقهر، وهذا هو أساس التلاحم والتماسك في المجتمع[3].

ولقد نعى هذا المفكر على الفلاسفة ردهم ذلك الوازع إلى الشرع لا إلى الفكر، والضرورة الإنسانية، وفي ذلك يقول: ((إن أهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب، فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد

---

[1]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص11.

[2]- د. صوفي أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، القاهرة، دار النهضة، 1967، ص23.

[3]- مقدمة ابن خلدون، ص139.

كانت لهم الدول، والآثار فضلاً عن الحياة، وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب))[1].

ولقد كشف "ابن خلدون" النقاب عن جدلية العلاقة بين السلطة السياسية والمجتمع المدني، وأكد في الوقت نفسه أن انطلاق المجتمع المدني لا يتم إلا بالسلطة، ((فالدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها، وقد تقرر في علوم الحكمة، أنه لا يمكن فكاك أحدها عن الآخر، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر، واختلال أحدهما يؤثر في اختلال الآخر، كما أن عدمه مؤثر في عدمه))[2].

ولم يقتصر تراثنا العربي الإسلامي على تحليل ضرورة السلطة على صعيد علم الاجتماع السياسي، بل تقرى مظانها، وتعامل معها على صعيد الفقه، حيث اتخذ هذا العلم منها مادة حية، وأخذ يبحث عن مبرراتها ويمحص عللها:

فالسلطة في نظر "الدكتور محمد علي جريشة" فطرة وضرورة وفريضة[3].
ولقد أقام "الدكتور وهبة الزحيلي" هذه السلطة على حجة مثلثة الشعب والأركان: البرهان الشرعي «البرهان العقلي» البرهان الوظيفي.

فالبرهان الشرعي هو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ النساء/**59**.

---

[1] - مقدمة ابن خلدون، ص44.

[2] - المرجع السابق، ص883.

[3] - د. محمد علي جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، القاهرة، مكتبة وهبة، طبعة 1975، رسالة دكتوراه، ص24.

والبرهان العقلي يعني أن ضرورات الحياة، والحفاظ على حقوق الإنسان يقتضي وجوب الإمامة والسلطة.

أما البرهان الوظيفي فدليله، أن قيام الإنسان بأمانته بصفته خليفة الله في الأرض، هذا القيام يتطلب وجود السلطة السياسية التي تمكنه من أداء وظيفته على نحو أكمل[1].

وقريب من هذا الرأي الأخير ما أكده صاحب الأحكام بأن الإمامة موضوعه لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وهي واجبة بالعقل والشرع وفرضهما على الكفاية كالجهاد وطلب العلم[2].

ولقد أكد ابن حزم أن تلك مسألة اتفاقية بين كافة المذاهب الإسلامية (أهل السنة والشيعة والخوارج)[3]، فيما عدا النجدات (إحدى فرق الخوارج) فقد قال هؤلاء بعدم لزوم فرض الإمامة، وأوصوا الناس أن يتعاملوا بالحق[4] أما شيخ الإسلام

1- د. وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته (الشّامل للأدلّة الشّرعيّة والآراء المذهبيّة وأهمّ النّظريّات الفقهيّة وتحقيق الأحاديث النّبويّة وتخريجها)، دار الفكر، دمشق، ج6، 1984، ص666.

2- أبي الحسن بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، **الماوردي**: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978، ص5.

3- السيد محمد باقر الصدر: الإسلام يقود الحياة، طهران، إصدار وزارة الإرشاد الإسلامي، ط2، ص240، وهو يرى أن قيام السلطة يخضع لضرورتين: ضرورة شرعية وضرورة حضارية.

4- د. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، ص663.

"ابن تيمية"، فقد أعار هذه الفكرة أهمية كبيرة، وخصص لها بحثاً مستفيضاً في كتابه **السياسية الشرعية** حيث اعتبرها (من أعظم واجبات الدين ولا قيام للدين إلا بها، إذ أن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالجماعة لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس)[1].

لقد وعى الفكر العربي الإسلامي أهمية الاستقرار في حياة الجماعة، وهذا ما عبر عنه الخليفة عليّ بن أبي طالب ﷺ بقوله: ((لا بد للناس من إمارة برة كانت أم فاجرة، فقيل يا أمير المؤمنين هذه البرة قد عرفناها، فما بال الفاجرة، فقال: تقام بها الحدود، وتؤمن بها السبل، ويجاهد بها العدو، ويقسم بها الفيء))[2].

ذلك أن السلطان (هو ظل الله في الأرض، وقد قيل: ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان)[3].

هذا غيض من فيض مما كتب حول هذا الموضوع، ونعتقد أن هذا المناخ الفكري تمحور وانجدل حول جذر ثقافي، هو الأحاديث المتعددة التي عالجت ذلك فالرسول عليه الصلاة والسلام يرى ضرورة السلطة في أبسط شكل من أشكال الاجتماع

---

[1]- الشيخ الإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني المشهور باسم **ابن تيمية**: السياسية الشرعية، ص139.

[2]- ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص57.

[3]- المرجع السابق، ص139.

الإنساني، وهو خروج ثلاثة في سفر يقول الرسول الكريم ﷺ: ﴿وَإِذَا كَانُوا ثَلاثَةً فِي سَفَرٍ، فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ﴾ [1].

وروى الإمام أحمد في سنده عن عبد الله بن عمرو أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: ﴿لا يَحِلُّ لِثَلاثَةٍ يَكُونُونَ بِفَلاةٍ مِنَ الأَرْضِ إِلاَّ أَمَّرُوا عَلَيْهِمْ أَحَدَهُمْ﴾، فأوجب تأمير الواحد في الاجتماع العارض في السفر منبهاً في ذلك على سائر أنواع الاجتماع[2].

لقد أدرك الدور الذي تلعبه السلطة في عملية النهوض التاريخي، ولكنه لم يدرك ذلك كمقولة ذهنية فحسب، بل إنه فقه الواقع، ينبض التاريخ وميكانيزماته في اللحظات الحاسمة، حيث كان حريصاً على إقامة السلطة السياسية وبناء الدولة في السنة الأولى من هجرته، بل يمكن رد إرهاصات هذه الدولة إلى بيعتي العقبة.

وأبعد من ذلك فالمستشرق "هاملتون جيب" يرى إن الإسلام مشروع سياسي واعٍ، قال المذكور: (في ذهن محمد كانت الكتلة الدينية الجديد، ومنذ البداية ينظر غليها على أنها جماعة منظمة على أسس سياسية، وليست كتلة في إطار دولة علمانية)[3].

---

[1]- المرجع السابق، ص138.

[2]- ابن تيمية: السياسية الشرعية، المرجع السابق، ص139.

[3]-الفضل شلق: مقال بعنوان الجماعة والدولة، مجلة الاجتهاد، بيروت دار الاجتهاد، عدد 3 سنة 1989، ص23.

وهناك نقطة أساسية، هي أن وجود الجماعة السياسية ضروري لإقامة بعض الأحكام والواجبات والتكاليف الدينية، وفي ذلك يقول الرسول الكريم ﷺ: ﴿لَا تَشْرِيقَ وَلَا جُمُعَةَ إِلَّا فِي مِصْرٍ جَامِعٍ﴾ [1].

ولقد سحب الأحناف ذلك على بعض المسائل الأخرى، مثل الأوقاف والضرائب الطارئة والخاصة وإحياء الأرض الجدب والأرض المفتوحة، والزكاة بالنسبة للأموال الظاهرة، بل بلور هؤلاء اتجاهاً فقهياً يميل «خلافاً لبقية المذاهب» إلى دولته المجتمع (تدخل الدولة في المجتمع أو علاقة الشريعة بالسياسة)[2].

لا إمامة بلا عقد:

بداهة أن العلاقة بين الأمة والإمام تقوم على أساس عقد، تكون الأمة فيه هي الأصل، والإمام هو الوكيل، فالحكم والسلطة ليسا بالتفويض الإلهي، وليسا بالحق الموروث، بل بعقد البيعة بين الأمة والإمام، وبهذا سبق الإسلام الغرب في تحديد الأساس الفلسفي الذي يتم بموجبه ممارسة السلطة لصلاحياتها وفق نظرية العقد الاجتماعي، حيث يتنازل أفراد المجتمع بموجبه عن بعض حرياتهم للسلطة مقابل تنظيم شئونهم وإدارتها بما يحقق المصلحة للمجموع، كما يرى الفيلسوف "الإنجليزي جون لوك"/توفي 1704م/، والفيلسوف الفرنسي "جان جاك روسو" /توفي 1778م/في كتابه **العقد الاجتماعي** مع عجز أصحاب هذه النظرية عن إثبات هذا الأساس الفلسفي ومتى تم هذا العقد الاجتماعي.

---

[1]- د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 188، لسنة ص24.

[2]- د. رضوان السيد: الفقه والفقهاء والدولة، مجلة الاجتهاد، عدد 3، سنة 1989، ص157.

لقد سبق الإسلام إلى ترسيخ مبدأ العقد لا على أساس فلسفي نظري، بل على أساس واقعي عملين، حيث كان أول عقد في الدولة الإسلامية هو عقد بيعة العقبة الذي على أساسه قامت الدولة الإسلامية، حيث هاجر النبي ﷺ بعده إلى المدينة ليمارس صلاحياته بموجب هذه العقد والاتفاق الذي تم برضى أهل المدينة على أن يكون ﷺ إماماً له حق السمع والطاعة في المنشط والمكره، لقد كان (العقد الاجتماعي) للدولة الإسلامية حقيقة تاريخية تم برضى الطرفين، وكان أهل المدينة قد قالوا للنبي ﷺ في أول اجتماع لهم معه في مكة: ((إنا تركنا قومنا ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، فعسى أن يجمعهم اللّه بك، فسنقدم عليهم وندعوهم إلى أمرك، ونعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين، فإن يجمعهم اللّه عليك فلا رجل أعزك منك))[1].

لقد عقد النبي ﷺ مع أهل المدينة بيعتين مختلفتين: البيعة الأولى هي على الإيمان باللّه وعدم الإشراك به وطاعته، أما البيعة الثانية فهي على إقامة الدولة الإسلامية والدفاع عنها، وهي بيعة الحرب، وعلى هذا الأساس المتمثل في عقد البيعة قامت الدولة الإسلامية في المدينة، فلم يدخلها النبي ﷺ بانقلاب عسكري ولا بثورة شعبية، وإنما بعقد وتراض، وقد أكد ذلك القرآن كما في قوله تعالى:

---

[1] - عبد السلام هارون: تهذيب سيرة ابن هشام ص53، وحسن إسناده الشيخ الألباني في حاشية فقه السيرة ص146، والصحيح أن إسناده صحيح، فقد رواه محمد بن إسحاق، وهو إمام حجة في السير والمغازي، عن شيخه عاصم بن عمر الأنصاري، وهو ثقة عالم بالسير، عن جماعة من الأنصار ممن شهدوا البيعة، فهو إسناد صحيح، وانظر من الباحثين المحدثين، د. حاكم المطيري: الحرية أو الطوفان، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طـ1، 2004.

﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيما﴾ النساء/65، فقد أثبت القرآن أن المسلمين في المدينة هم الذين يحكِّمون النبي ﷺ بتحاكمهم إليه وإيمانهم به، وأن هذا بمقتضى عقد الشهادة له بالنبوة، وأنهم يملكون القدرة على التحاكم إلى غيره والإعراض عنه، كما أعرض أهل مكة، إلا أن هذا الإعراض يخرجهم، عن دائرة الإيمان إلى دائرة الشرك بالله، وقد بايع النبي ﷺ الصحابة عدة مرات «كما في الحديبية» ليؤكد هذا المبدأ، وهو مبدأ السمع والطاعة بناء على عقد البيعة.

وقد كان النبي ﷺ بعد ذلك يبايع وفود القبائل والمدن التي تدخل الإسلام طوعاً وتلتزم بالطاعة للدولة الإسلامية، ليؤكد أن العلاقة قائمة على أساس الاتفاق بين الطرفين، كما فعل مع وفد كنانة ووفد عامر بن صعصعة ووفد عقيل بن كعب ووفد مزينة... إلخ[1].

وقد وعد الله المؤمنين بالاستخلاف في الأرض كما قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ النور/55، ليتأكد أن الاستخلاف للمجموع وللأمة كلها لا للنبي ﷺ وحده.

ولوضوح هذا المبدأ وأنه لا إمامة إلا بعد عقد البيعة، بادر الصحابة «رضي الله عنهم» لعقدها عند استخلاف الخليفة الأول، فلم يصبح أبو بكر خليفة إلا بعد عقد البيعة له، ولم يكن لديه من السلطة أو القوة ما يستطيع به أن يمارس أعماله كخليفة للمسلمين إلا بموجب هذا العقد الذي تم برضى الصحابة جميعاً، أهل

[1] – أبو عبد الله محمد بن منيع **ابن سعد**: كتاب الطبقات الكبير، تحقيق أ. سخاو وآخرون، ج2، ليدن، بريل، 1905– 1921، 22/1.

الحل والعقد منهم في سقيفة بني مساعدة، وعامة الصحابة في البيعة العامة في المسجد[1].

ولولا أهمية هذا العقد وضرورته لما أشغل الصحابة أنفسهم به عن دفن رسول الله ﷺ، ولما كان هناك داع أن يعقدها كل من حضر في السقيفة والمسجد لولا ضرورتها، وكذلك لم يصبح عمر خليفة على المسلمين بمجرد ترشيح أبي بكر له وهو على فراش الموت، بعد أن استشار الصحابة فرضوا به[2] بل صار عمر خليفة للمسلمين بعد عقد البيعة له بعد وفاة أبي بكر برضى من الصحابة ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((ولو قُدِّر أن عمر وطائفة معه بايعوه وامتنع الصحابة عن البيعة لم يصر بذلك إماماً، وإنما صار أبو بكر إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة))[3]، وقال أيضاً: ((وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قُدِّر أنهم لا ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً))[4]، وهذا يؤكد أن العهد مجرد ترشيح يحق للأمة قبوله وإقراره أو رده ورفضه، وأن الجمهور «وهم الأكثرية» هم الذين يرجحون كفة الاختيار عند اختلاف الأمة وعدم اتفاقها على رأي في موضوع اختيار الإمام،

---

[1]-محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، مع فتح الباري لابن حجر، المطبعة السلفية، 206/13 ح 7219.

[2]-طبقات ابن سعد 148/3، محمد بن جرير **الطبري**: تاريخ الأمم والملوك أو تاريخ الرسل والملوك المعروف بـ تاريخ الطبري، 352/2، و أبو عبد الله **الحاكم** محمد بن عبد الله المعروف بـ **ابن البيع**: المستدرك على الصحيحين، 79/3 وقال: (صحيح على شرط مسلم).

[3]- ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، 141/1.

[4]- المرجع السابق، 142/1.

وكذلك عثمان لم يصبح إماماً وحاكماً بمجرد ترشيح عمر له في السنة، ولا برضى الخمسة الآخرين به، وإنما صار خليفة للمسلمين بعد أن عقدها الصحابة له في المسجد بالبيعة العامة، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((عثمان لم يصر إماماً باختيار بعضهم بل بمبايعة الناس له، وجميع المسلمين بايعوا عثمان لم يتخلف عن بيعته أحد))[1].

وكذلك الخليفة الراشد عليّ ﷺ لم يصبح خليفة إلا بعد عقد البيعة له، وكذا المعهود إليه من قبل الإمام لا يكون إماماً بمجرد العهد إليه بعد وفاة الأول، بل لا يكون إماماً إلا بعقد البيعة له من الأمة، كما قال أبو يعلى الحنبلي: ((الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعقد المسلمين))[2].

وقال أيضاً: ((عهده إلى غيره ليس بعقد للإمامة))[3]، فهو ترشيح يتوقف على عقد الأمة له بعد ذلك.

ولخطورة هذه البيعة وأهميتها ظل جميع الخلفاء والملوك بعد ذلك يحرصون على إضفاء الشرعية على سلطتهم بأخذ البيعة من الأمة ولو كرهاً؟!.

وعقد البيعة كسائر العقود، يشترط فيه ما يشترط فيها من حيث الجملة، وهو أشبه العقود بعقد الوكالة، حيث الأمة هي الأصيل، ومن تختاره إماماً لها هو الوكيل عنها في القيام بما أوجب الله على المسلمين القيام به، من إقامة العدل والحقوق والحدود والمصالح التي يقوم بها الإمام نيابة عن الأمة بموجب عقد

---

[1]- ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، 142/1.

[2]- أبو يعلى: الأحكام السلطانية، ص45.

[3]- المرجع السابق.

البيعة، ويؤكد ذلك أن الحق فيها هو للأمة تعقدها لمن تشاء، لا ينازعها في ذلك أحد كما قال الماوردي: ((فإن تنازعاها «أي الإمامة» وادعى كل واحد منهما أنه الأسبق، لم تسمع دعواه، ولم يحلف عليها، لأنه لا يختص بالحق فيها، وإنما هو حق المسلمين جمعياً، فال حكم ليمنيه ولا نكوله عنه، ولو أقر أحدهما للآخر بالتقدم خرج منها المقر ولم تستقر للآخر، لأنه مقر في حق المسلمين))[1].

فها هنا بيَّن "الماوردي" حكم عقد البيعة لرجلين دون معرفة السابق منهما، وأنه لا تسمع دعوى أي منهما أنه الأسبق ولا تقبل يمينه بذلك، لأنه ليس له أن يحلف للآخر بأنه هو الأسبق لا يقبل إقراره، بل يخرج هو من الإمامة باعترافه أنه ليس الأسبق، ولا تثبت الإمامة للآخر لأنه ليس لهذا الإقرار من أحدهما للآخر أي أثر إذ صاحب الحق ههنا هي الأمة.

وكذا لو توافرت صفات الإمامة وشروطها في رجل واحد فقط، فإنه لا يكون إماماً بمجرد ذلك كما قال الماوردي: ((لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعاقد، كالقضاء إذا لم يكن يصلح له إلا واحد لم يصر قاضياً حتى يُولاه))[2].

وكذا قال "أبو يعلى الفراء" حيث قال: ((كذلك عقد الإمامة لأنه عقد لا يتم إلا بعاقد كالقضاء، لا يصير قاضياً حتى يُولى، ولا يصير قاضياً وإن وجدت صفته، كذلك الإمامة))[3].

---

[1]- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص10.

[2]- المرجع السابق، ص9، تأمل قوله: (حق للمسلمين جميعاً) وانظر كيف تم مصادره هذا الحق واقعاً وباسم الدين؟!.

[3]- المرجع السابق، ص24.

وقال "القلقشندي": ((لا تنعقد الإمامة إلا بعقد أهل الحل والعقد، لأن الإمامة عقد فلا يصح إلا بعاقد، وهو ما عليه جمهور الفقهاء وعليه اقتصر الرافعي والنووي، والمعتمد عليهما))[1].

كل ذلك يؤكد أن عقد الإمامة كغيره من العقود، وهو أشبه بعقد الوكالة، ينوب فيه الإمام عن الأمة[2]، فهي التي تختاره كما أنها هي التي لها الحق في عزله، وهذا المبدأ كان واضحاً جلياً في المرحلة الأولى من مراحل الخطاب السياسي الإسلامي التي تمثل تعاليم الدين المنزّل، وحتى معاوية بن أبي سفيان الذي حكم من سنة /41هـ - 60هـ/، لم يصبح خليفة وإماماً للأمة إلا في عام الجماعة، بعد أن اجتمعت الأمة عليه، وبايعه الجمعي بعد أن بايعه الحسن بن عليّ –رضي الله عنهما– وقد دخل عليه "أبو مسلم الخولاني" فسلم عليه فقال: ((السلام عليك أيها الأجير! فقيل له: قل الأمير، فقال: بل أن أجير...))[3].

وهذا يؤكد أن عقد الإمامة في نظر الصحابة «رضي الله عنهم» هو عقد أشبه بالوكالة، والإمام كالوكيل أو الأجير، ولهذا قال عبد الله بن عمر ﵁ عندما أراد

---

[1]- أحمد بن علي بن أحمد الفزاري **القلقشندي**: من كتاب مآثر الإنافة في معالم الخلافة، دمشق، وزارة الثقافة، 19851/47 - 48.

[2]- ونيابته عن الأمة لا تنافي كون الخلافة ذاتها نيابة عن النبي ﷺ في إقامة الشريعة.

[3]- أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله **ابن عساكر الدمشقي**: تهذيب تاريخ دمشق الكبير، 323/7، أبو عبد الله محمد بن أحمد **الذهبي**: سير أعلام النبلاء، حقق نصوصه، وخرّج أحاديثه وعلق عليه شعيب الارناؤوط وحسين الأسد وآخرون،ج25، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981-1988، 13/4.

معاوية ﷺ أن يعهد إلى ابنه يزيد من بعده، وطلب من عبد الله بن عمر أن يبايع على ذلك قال له: ((إنما أنا رجل من المسلمين، أدخل فيما دخل فيه المسلمون))، وقال: ((والله، لو أن الأمة اجتمعت بعدك على عبد حبشي لدخلت فيما تدخل فيه الأمة))[1]، فجعل الأمر للأمة يدخل معها فيما تختاره وترضاه، مما يؤكد أن حق اختيار الإمام هو حق للأمة وحدها، كما يدل حرص معاوية ﷺ على أخذ البيعة ليزيد على ضرورة عقد البيعة وأهميته، وأن شرعية أي إمام لا تتم إلا به، وأن كونه خليفة للمسلمين لا يخوله حق فرض ابنه على الأمة، وأن عهده إلى ابنه دون عقد البيعة لا قيمة له، ولهذا حرص على عقدها لابنه لضرورتها.

وقد نص الفقهاء على كون الإمام وكيلاً عن الأمة، فقد جاء في **كشاف القناع عن متن الإقناع** في فقه الحنابلة: (وتصرفه «أي الإمام» على الناس بطريق الوكالة لهم، فهو وكيل المسلمين، فله عزل نفسه ولهم «أي أهل الحل والعقد» عزله إن سأل العزل، لقول أبي بكر الصديق ﷺ: ((أقيلوني أقيلوني، قالوا: لا نقيلك))[2].

وقد عللوا كونه لا ينعزل بموت أهل الحل والعقد الذين بايعوه، لأنه وكيل عن الأمة لا عن أهل الحل والعقد، فقد جاء في **كشاف القناع عن متن الإقناع**: (ولا ينعزل بموت من بايعه لأنه ليس وكيلاً عنه بل عن المسلمين)[3].

---

[1]- ابن جرير الطبري: تاريخ الطبري، 3/248.

[2]- منصور بن يونس **البهوتي**: كشاف القناع عن متن الإقناع، 6/106، وانظر أيضاً مصطفى السيوطي الرحيباني: مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهى، 6/265.

[3]- المرجعين السابقين.

وكذلك عللوا جواز طلب الإمام من الأمة عزله دون سبب يقتضي عزله بأنه وكيل عن الأمة، وللوكيل طلب العزل من موكله، كما قال أبو يعلى الحنبلي: ((لأنه وكيل للمسلمين وللوكيل عزل نفسه))[1].

وكذا عللوا عدم انعزال الأمير إذا مات الخليفة، وكذا عدم انعزال القاضي بموت الخليفة، لأن تقليده لهما نيابة عن المسلمين وهم أحياء، بخلاف الوزير فإنه ينعزل بموت الخليفة لأنه نائب عنه[2].

وأنه لا عقد للبيعة أساسه رضا الأمة واختيارها:
وهذا هو المبدأ الرابع من مبادئ الخطاب السياسي الشرعي المنزل، فإذا كانت الإمامة لا تتم إلا بعقد البيعة بين الأمة والإمام، وإذا كانت البيعة عقداً من العقود، فإنه لا بد فيه من الرضا والاختيار من طرفي العقد، إذ لا يصح عقد من العقود إلا بالرضا دون إكراه أو أجبار، وإذا كان الرضا في عقود البيع والمعاملات ركناً من أركان العقد أو شرطاً من شروط صحته، كما قال تعالى: ﴿إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً﴾ **النساء/29**، فكيف بعقد الإمامة؟!.
ولا خلاف بين الصحابة في أنه لا بد لصحة البيعة من رضا الأمة واختيارها، دون إكراه أو إجبار، ولهذا قال أبو بكر للصحابة: ((أترضون بمن أستخلف عليكم؟ فإن واله ما ألوت من جهد الرأي، ولا ولّيت ذا قرابة، وإني قد استخلفت عمر بن

---

[1] - الإمام القاضي محمد بن الحسين **أبو يعلى الفَرّاء**: المعتمد في أصول الدين، ص240.
[2] - الأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي، ص37.

الخطاب، فاسمعوا له وأطيعوا، قالوا: سمعنا وأطعنا))[1]، وفي رواية أخرى: ((أتبايعون لمن في هذا الكتاب؟ فقالوا: نعم، وقال بعضهم: قد علمنا به، فأقروا بذلك جميعاً، ورضوا به، وبايعوا))[2]، وقد ذكر الماوردي الخلاف بين الفقهاء في أنه: ((هل يشترط رضا أهل الحل والعقد عند استخلاف الإمام لغيره من بعده؟ فقال: ذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة، لأنها حق يتعلق بهم، فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم))[3]، وهذا هو الصحيح الذي لا يسوغ غيره، وهو ما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم.

فقد عقد الصحابة «رضي الله عنهم» البيعة لأبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي دون إكراه ولا إجبار، ولا يتصور بطلان عقد البيع في ربع دينار عند انعدام رضا أحد الطرفين، وصحة عقد الإمامة مع الإكراه، فهذا يصطدم بنظرية العقود في الشريعة الإسلامية التي تشترط لصحة كل عقد رضا الطرفين، إذ لا عقد لمكره، وإذا كان الله عز وجل الذي أوجب طاعته على العباد لم يرض إجبارهم أو إكراههم على طاعته حتى قال تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة/**256**، فكيف يتصور جواز عقد الإمامة «التي تقتضي الطاعة للإمام» دون رضا الأمة، وإكراهها على عقده ثم التزامها بمقتضاه تحت الإكراه؟!.

---

[1]- ابن جرير الطبري: تاريخ الطبري، 352/2 بإسناد رجاله ثقات، وانظر الحاكم: المستدرك على الصحيحين، 79/3 نحوه وقال: (صحيح على شرط مسلم).

[2]- ابن سعد: الطبقات، 149/3، من طرق عدة.

[3]- الأحكام السلطانية للماوردي، ص11.

ولهذا نص الماوردي على ذلك فقال: ((فإذا تعين لهم «أي أهل الحل والعقد» من أداهم الاجتهاد إلى اختياره، عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها، لأنها عقد مراضاة واختيار، لا يدخله إكراه ولا إجبار))[1].

ولوضوح هذا المبدأ أفتى مالك «يرحمه الله تعالى» فتواه بأنه لا بيعة لمكره، عندما خرج "محمد بن عبد الله بن الحسن ذو النفس الزكية" سنة **145**هـ، على "أبي جعفر المنصور العباسي"، وكان قد خرج في المدينة، فاستفتى أهلها "مالك بن أنس" في الخروج معه، مع أنهم سبق لهم أن بايعوا أبا جعفر المنصور، فقال مالك: ((إنما بايعتم مكرهين، وليس على مكره يمين، فأسرع الناس إلى محمد، ولزم مالك بيته))[2].

فإذا ثبت كل ذلك، وأنه لا إمامة بلا عقد البيعة، ولا عقد إلا برضا الطرفين، وأنه عقد وكالة: الأمة فيه هي الأصيل، والإمام هو الوكيل عنها في القيام بمهام محددة وفق صيغة محددة نصها: ((بايعناك على بيعة رضا، على إقامة العدل والإنصاف والقيام بفروض الإمامة))[3]، أو «بايعناك على الكتاب والسنة»، كما كان الصحابة يفعلون إذا ثبت ذلك كله فإنه لا يوجد عقد في الشريعة يقتضي الاستدامة ولا يمكن فسخه، بل جميع العقود التي تقبل الاستدامة وطول المدة «كالإجارة والوكالة

---

[1]- الأحكام السلطانية للماوردي، ص8، ولاحظ هذا التعليل من الماوردي إذ سيأتي«في المرحلة الثانية» ما يؤكد تراجع الخطاب السياسي عن هذا المبدأ بتأويل الماوردي نفسه.

[2]- ابن جرير الطبري: تاريخ الطبري، 4/427، حوادث سنة 145هـ، والذهبي: سير أعلام النبلاء، 8/80.

[3]- أبي يعلي الفراء: الأحكام السلطانية، ص25، و البهوتي: كشاف القناع عن متن الإقناع 6/160، والسيوطي: مطالب أولي النهي، 6/265.

والنكاح» يمكن فسخها ورفعها، خصوصاً عقود الوكالة، إذ هي أوسع العقود في الشريعة الإسلامية في هذا الباب، إذ لكل من طرفي العقد فسخه، فإن للأصيل الحق في عزل الوكيل متى شاء، إذ هو صاحب الحق، وقد قال "ابن الجوزي" رداً على من يرى أن الحسين أخطأ في خروجه على يزيد: ((لو نظروا في السير لعلموا كيف عقدت له البيعة وألزم الناس بها، ثم لو قدرنا صحة خلافته فقد بدرت منه بوادر وكلها توجب فسخ العقد))[1].

فعقد الإمامة كغيره من العقود التي يمكن فسخها، وهذا ما كان واضحاً في المرحلة الأولى من مراحل الخطاب السياسي، كما قال أبو بكر في خطبته المشهورة الصحيحة: ((أيها الناس إني وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت «وفي رواية: فإن زغت فقوموني»، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم))[2].

وهذا ما دفع أهل الفتنة الذين خرجوا على عثمان ﷺ إلى الإصرار على خلعه، فرأوا أن لهم الحق في المطالبة بعزله، وقد استشار عثمان ﷺ الصحابة الآخرين فرفضوا ذلك، وهذا أيضاً هو الذي دفع عمر بن الخطاب إلى عزل سعد بن أبي

---

[1]- انظر الفروع لمحمد بن مفلح الحنبلي، 160/6.

[2]- رواه محمد بن إسحاق في السيرة كما في المختصر، ص 303، عن الزهري عن أنس ﷺ، وعبد الرزاق 336/16، عن معمر، عن الزهري مرسلاً وابن سعد في الطبقات 136/3 من طريق هشام بن عروة عن أبيه في قصة البيعة، و القاسم بن سلام **أبو عبيد الهروي**: كتاب الأموال، ص12، من طريق هشام عن أبيه عروة بن الزبير، ومن طريق إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم عن أبي بكر، وقال: أبو الفداء إسماعيل بن عمر **ابن كثير**: في كتابه البداية والنهاية في التاريخ، 14ج، القاهرة، مطبعة السعادة، 306/6، عن إسناد محمد بن إسحاق: (وهذا إسناد صحيح)، وهو كما قال.

وقاص عن الكوفة عندما اشتكى أهلها منه، فعزله نزولاً عند رغبتهم، لأنه وكيل عن الأمة حتى قال وهو على فراش الموت: ((إني لم أعزله من عجز ولا خيانة)) [1]، مما يؤكد أنه إنما عزله نزولاً عند رغبة الأصيل، وهم أهل الكوفة الذين هم جزء من الأمة، ولهذا كان عمر لا يتردد في عزل كل أمير يشتكي منه أهل بلده حتى لو كان الحق مع أميرهم، لوضوح هذا المبدأ، وهو أن الإمام وكيل عن الأمة، ولهذا قال: ((هات شيء أصلح به قوماً أن أبدلهم أميراً مكان أمير)) [2].

وقد عزل الحسن بن عليّ نفسه وكان أهل العراق قد بايعوه خليفة عليهم سنة 40هـ بعد وفاة أبيه، فتنازل عنها لمعاوية باختياره ورضاه، وبايع أهل العراق معاوية تبعاً للحسن رضي الله عنه [3].

الرضا مناط أمره الشورى:

الأمة هي مصدر السلطة ابتداءً وانتهاءً، كما قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ **الشورى/38**، والمراد في ذلك اختيار السلطة، كما قال عمر الإمارة شورى بين المسلمين، وقال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ **آل عمران/159**، فالشورى في هذه المرحلة كانت من أسس الخطاب السياسي، ولم يطرأ على مفهوم الشورى ما طرأ بعد ذلك في: هل الشورى واجبة أم لا؟! وهل هي ملزمة أم معلمة؟!.

---

[1] - البخاري: صحيح البخاري، حديث رقم/3700/ .

[2] - ابن سعد : الطبقات الكبير 215/3، بإسناد صحيح.

[3] - شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي **ابن حجر** العسقلاني: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، 13/61 - 62.

وجميع تصرفات الصحابة تؤكد أنها واجبة ملزمة، كما ذهب إليه أبو بكر بن الجصاص في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ **آل عمران/159**، إذ أكد أن الأمر هنا للوجوب، وأن الغاية من الشورى العمل بما توصل إليه أهل الشورى، ورد على من قالوا بخلاف ذلك ممن حملوا الأمر الوارد في الآية على الاستحباب[1]، وهذا ما رجحه "الرازي" في تفسيره حيث قال: ((ظاهر الأمر للوجوب، فقوله: شاورهم يقتضي الوجوب))[2].

وهذا ما ذهب إليه علماء أهل الأندلس، كما قال "ابن عطية"/ت 541هـ/: ((الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه))[3].

وقال "ابن خويز منداد"/توفي400هـ/: ((واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق في الحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها))[4].

والشورى في هذه المرحلة تتضمن الأمرين: اختيار الإمام، ومشاركته الرأي، وقد أجمع الصحابة على هذا المبدأ، وأن الأمة هي التي تختار الإمام، وهي التي تشاركه

---

[1]- أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين **القرطبي**: الجامع لأحكام القرآن، 330/2.

[2]- أبو عبد الله محمد بن عمر الملقب بـ **فخر الدين الرازي**: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، 67/9.

[3]- القرطبي: تفسير القرطبي، 249/4.

[4]- المرجع السابق، 249/4 - 250.

الرأي فلا يقطع أمراً دونها، كما كان النبي ﷺ يفعل، فكان لا يقطع أمراً دون شورى الأمة فيما كان أمراً عاماً، وكان يشاور أصحابه في جميع شئونهم ما لم ينزل عليه الوحي، كما فعل ذلك في غزوة أحد، فقد كان رأيه أن يبقى في المدينة، وكان رأي الأغلبية أن يخرجوا إلى القتال، فنزل على رأيهم، قال "ابن كثير": ((وأبى كثير من الناس إلا الخروج إلى العدو، ولم يتناهوا إلى قول رسول الله ﷺ ورأيه)).

وقال أيضاً: ((فلم يزل الناس برسول الله ﷺ حتى دخل ولبس لأمته...، ثم خرج عليهم وقد ندم الناس وقالوا: استكراهنا رسول الله ﷺ ولم يكن لنا ذلك))[1].

فمع كونه ﷺ كارهاً للخروج، إلا أنه خرج نزولاً على رأي أكثر الناس الذين أصروا على موقفهم، وقد نزلت آية: ﴿وشاروهم في الأمر﴾، في هذه المعركة، لتؤكد ضرورة مبدأ الشورى، وإن كانت النتائج على النحو الذي أسفرت عنه المعركة، وذكر ابن جرير الطبري هذا المعنى عن بعض أهل التفسير، قالوا: ((يتشاوروا بينهم ثم يصدروا عما اجتمع عليه ملؤهم))[2]، والملأ هم جماعة الناس ورؤوسهم.

وكذا وصف الله عز وجل أهل الإيمان فقال: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ الشورى/**38**، فجعل الشورى بين الصلاة والزكاة، وهما من أركان الإسلام، ليؤكد مكانتها في الدين، وأنها من فرائضه وأركانه في المجتمع وأبرز خصائصه، وقد كان النبي ﷺ من أكثر الناس مشاورة، وكان لا يستثنى أحداً من الشورى في الأمور العامة، وقد استمع لرأي عبد

1- ابن كثير: البداية والنهاية، 14/4، وانظر ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، 346/7.

2- ابن جرير الطبري: تفسير الطبري، 496/3.

الله بن أبي ابن سلول في غزوة أحد[1]، ومال إلى رأيه مع ما كان يعلم من نفاقه وعداوته، وقد وصف القرآن ذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾ المنافقون/4، وما ذاك إلا لأن النبي ﷺ لا يخص أحداً بالشورى فيما كان من الأمور العامة، وقد استشار الناس في رد أموال هوازن عليهم، وقام فيهم خطيباً فقال: ﴿أما بعد فإن إخوانكم هؤلاء قد جاؤونا تائبين، وإني قد رأيت أن أردَّ إليهم سَبْيَهم فمن أحبَّ منكم أن يُطيِّبَ بذلك فليفعل، ومن أحبَّ منكم أن يكون على حَظِّه حتى نُعْطيَه إياه من أول ما يَفيء الله علينا فليفعل، فقال الناس: قد طَيَّبْنا ذلك يا رسول الله لهم، فقال رسول الله ﷺ: إنا لا نَدري من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذَن، فارْجعُوا حتى يَرفعَ إلينا عرفاؤكم أمركم، فَرَجَع الناس فَكَلّمهم عرفاؤهم، ثم رَجَعُوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخْبروه أنهم قد طَيّبوا وأذنُوا﴾ [2].

وفي رواية أخرى بإسناد جيد من رواية موسى بن عقبة: ﴿فَمنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يُعْطِيَ غَيْرَ مَكْره فَلْيَفْعَلْ، وَمنْ كَرِّه أَنْ يُعْطِيَ فَعَلَيَّ فداَؤُهُمْ﴾، فأعطى الناس ما بأيديهم، إلا قليلاً من الناس سألوا الفداء، وفي رواية عمرو بن شعيب: فقال المهاجرون: ((ما كان لنا فهو لرسول الله، وقالت الأنصار كذلك، وقال الأقرع بن حابس: أما أنا وبنو تميم فلا، وقال عيينة: أما أنا وبنو فزارة فلا، وقال العباس بن مرداس: أما أنا وبنو سليم فلا، فقالت بنو سليم: بل ما كان لنا فهو لرسول الله

[1]- انظر ابن كثير: البداية والنهاية، 14/4.

[2]- صحيح البخاري، مع فتح الباري، 33/8 ح4319.

قال: فقال رسول الله ﷺ:من تمسك منكم بحقه فله بكل إنسان ست فرائض من أول فيء نصيبه، فردوا إلى الناس نساءهم وأبناءهم))[1].

فقد شاور الناس كلهم، وكان فيهم المؤلفة قلوبهم الذين لم يسلموا إلا بعد فتح مكة وقبل هذه الحادثة بأيام، ومنهم من ارتد بعد وفاة النبي ﷺ، وقد اعترضوا على أمر النبي ﷺ رد السبي إلى هوازن، ومع ذلك لم يكن منه ﷺ إلا أن قال: ﴿إنا لَا نَدْرِي مِنْ رِضًى مِمَّنْ لَمْ يَرْضَ، فَارْجِعُوا حَتَّى يَرْفَعُ إِلَيْنَا عُرَفَاؤُكُمْ أَمْرَكُمْ﴾، فاشترط رضاهم، والعرفاء هم كالنواب وممثلي الشعب في العصر الحديث، قال ابن الأثير: ((العرفاء جمع عريف، وهم القيِّم بأمور القبيلة أو الجماعة من الناس يلي أمورهم، ويتعرف الأمير منه أحوالهم))[2].

وقال "الحافظ ابن حجر": ((هو القائم بأمر طائفة من الناس، وعرفت على القوم فأن عارف وعريف، أي: وليت أمر سياستهم وحفظ أمورهم... لكونه يتعرف أمورهم حتى يعرف بها من فوقه عند الاحتياج))[3].

وقد جعل البخاري باباً بعنوان: (العرفاء للناس)[4] تحت كتاب الأحكام، وأورد الحديث السابق، قال "ابن بطال": ((في الحديث مشروعية إقامة العرفاء، لأن الإمام لا يمكنه أن يباشر جميع الأمور بنفسه، فيحتاج إلى إقامة من يعاونه ليكفيه

---

[1]- انظر ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، 34/8.

[2]- عز الدين أبي الحسن علي بن محمد الشيباني، المعروف **بابن الأثير**: النهاية في غريب الحديث 190/2، المطبعة الخيرية القاهرة.

[3]- ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، 169/13.

[4]- صحيح البخاري مع فتح الباري لابن حجر 168/13.

ما يقيما فيه، والأمر والنهي إذا توجه للجميع يقع التوكل فيه من بعضهم فربما وقع التفريط، فإذا أقام على كل قوم عريفاً لم يسع كل أحد إلا القيام بما أمر به)).

وقد أدرك الصحابة أهمية الشورى في سياسة شؤون الأمة، ولم يختلفوا في أن الأمر شورى، وأول الأمور وأهمها أمر الإمامة واختيار الخليفة، ولهذا قال عمر وهو على فراش الموت لبعد الله بن عباس: ((اعقل عني ثلاثاً: الإمارة شورى...))[1].

وقد بلغه في آخر حجة وهو بمنى أن رجلاً قال: ((لو مات عمر بايعت فلاناً، فو الله ما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة فتمت))، فقال عمر رضي الله عنه: ((إني إن شاء الله لقائم العيشة في الناس فمحذرهم هؤلاء الذين يريدون أن يغصبوهم أمورهم)، ثم لما وصل المدينة قام في أول جمعة فخطب خطبته المشهورة في شأن خلافة أبي بكر، ثم قال: من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا))[2].

وهذه الخطبة من أشهر خطب عمر وأصحها، وقد كانت بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم فكان إجماعاً منهم على أن حق اختيار الإمام هو للأمة، وأنه

---

[1]- أبو بكر عبد الرزاق بن **همام ابن نافع** الحميري الصنعاني: مصنف عبد الرزاق، عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه حبيب الرحمن الأعظمي، سلسلة منشورات المجلس العلمي، 39، 11ج، بيروت: المكتب الإسلامي، 1971 – 1972، 302/10، بإسناد صحيح، وقد قال القرطبي: ((وقد جعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه الخلافة وهي أعظم النوازل شورى))، 251/4.

[2]- صحيح البخاري مع فتح الباري، 145/12، ح (6830).

يحرم غصبها هذا الحق، وأن ما بايع رجلاً دون شورى المسلمين فقد عرض نفسه للقتل[1].

وقال عمر للستة: ((من تأمر منكم على غير مشورة من المسلمين فاضربوا[2] عنقه، وقد روى هذه الخطبة ابن أبي شيبة بإسناد صحيح، وفي آخرها: إنه لا خلافة إلا عن مشورة))[3].

ورواها ابن أبي شيبة بإسناد من طريق الزهري – كما رواه البخاري- وفي آخرها: (لا بيعة له ولا لمن بايعه)[4]، أي لا بيعة لمن بايع رجلاً دون شورى المسلمين ورضاهم، لكونها حقاً من حقوقهم يحرم اغتصابه.

وقد ذكر ابن كثير في **البداية والنهاية**[5]: ((أن عبد الرحمن بن عوف لما رضي أهل الشورى الخمسة أن يختار واحداً منهم، ثم لما انحصر الترشيح بين عثمان وعليّ

---

[1]- انظر فتح الباري، 150/12.

[2]- طبقات ابن سعد 262/3 بإسناد صحيح على شرط الشيخين: قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري، 68/7: (أخرجه ابن سعد بإسناد صحيح)، من حديث ابن عمر.

[3]-، أبو بكر عبد الله بن محمد **ابن أبي شيبة**: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تقديم وضبط كمال يوسف الحوت، 7ج، بيروت: دار التاج، 1989، 431/7، عمر أبو زيد **ابن شبة** واسمه زيد بن عبيدة بن ريطة النميري البصري: تاريخ المدينة، 936/3 بإسناد صحيح عن عمر بن الخطاب: ((مَنْ دَعَا إِلَى إِمَارَةِ نَفْسِه، أَوْ غَيْرِه مِنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلا يَحِلُّ لَكُمْ إِلا أَنْ تَقْتُلُوهُ)).

[4]- ابن أبي شيبة: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، 432/7.

[5]- ابن كثير: البداية والنهاية، 151/7.

رضي الله عنهما، نهض عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه يستشير الناس فيهما، ويجمع رأي المسلمين، برأي رؤوس الناس جميعاً وأشتاتاً، مثنى وفرادى، سراً وجهراً، حتى خلص إلى النساء في خدورهن، وحتى سأل الولدان في المكاتب، وحتى سأل من دير من الركبان والأعراب إلى المدينة، وفي مدة ثلاثة أيام بلياليهن))، وما كان عبد الرحمن ليجتهد في سؤال الناس كل هذا الجهد في سؤال الناس كل هذا الجهد لولا أنه حق من حقوقهم يحرم الافتئات عليهم فيه، أو مصادرته عليهم، أو اغتصابهم إياه وقد أجمع الصحابة على هذا الأصل ولم ينكره أحد منهم، وقد ماتت بيعة أبي ببكر في السفينة برضا الصحابة «كما في صحيح البخاري[1]» حيث بايعه عمر ثم المهاجرين ثم الأنصار في سقيفة بين مساعدة، ثم باقي المسلمين في المسجد، وكذا كانت بيعة عمر برضا جميع الصحابة «رضي الله عنهم» وبعد استشارتهم كما في **ثقات** "ابن حبان": ((دعا أبو بكر نفراً من المهاجرين والأنصار يستشيرهم في عمر، ثم بيعة عثمان حيث بايعه عبد الرحمن بن عوف ثم المهاجرين والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون، وقد قال عبد الرحمن بن عوف لعليّ بن أبي طالب: ((إني قد نظرت في أمر الناس فلم أرهم يعدلون بعثمان فلا تجعلن على نفسك سبيلاً))[2]، قال ابن حجر: ((وسكوت من حضر من أهل الشورى والمهاجرين والأنصار وأمراء الأجناد دليل على تصديقهم عبد الرحمن فيما قال، وعلى الرضا بعثمان[3]، فقد جعل عبد الرحمن بن عوف اختيار الناس حجة في الترجيح بين المرشحين للخلافة، وهما عثمان وعلي)).

---

[1]- صحيح البخاري: 2/191.

[2]- صحيح البخاري، مع فتح الباري لابن حجر، 13/194 ح (7207).

[3]- المرجع السابق، 13/197، ح (7207)، وانظر تاريخ الإسلام للذهبي عهد الخلفاء، ص305.

وقد قال عليّ ﷺ للصحابة بعد قتل عثمان: ((إن بيعتي لا تكون إلا عن رضا المسلمين))، فلما دخل المسجد دخل المهاجرون والأنصار فبايعوه ثم بايعه الناس[1] وفي رواية أخرى أنه خطب فقال: ((يا أيها الناس، إن ها أمركم ليس لأحد فيه حق إلاّ من أمرتم، فإن شئتم قعدت لكم، وإلا فلا أجد على أحد))[2].

ومع هذا فقد كان ابنه الحسن يرى ألا يبايع الناس حتى تأتيه البيعة من جميع الأمصار، فقال لوالده: ((ألم آمرك ألا تبايع حتى يبعث إليك أهل كل مصر ببيعتهم؟، فقال: أما مبايعتي قبل مجيء بيعة الأمصار فخشيت أن يضيع هذا الأمر)) [3]، فتحدث فتنة، وهذا يؤكد حق الأمة في جميع الأمصار في اختيار الإمام وأن هذا هو الأصل إلا عند الضرورة والظروف الاستثنائية كما أن للأمة الحق في أن تشترط على الخليفة وتلزمه بما تراه مما لا معصية فيها من الشروط، كما اشترط عبد الرحمن بن عوف على عثمان وعلي أن يعمل بالكتاب والسنة وسيرة الخليفتين أبي بكر وعمر، فرضي عثمان، فقال عبد الرحمن: ((أبايعك على سنة الله وسنة رسوله والخليفتين من بعده، فبايعه عبد الرحمن وبايعه الناس: المهاجرون والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون))[4].

مع أن العمل بسيرة أبي بكر وعمر ليس واجباً بالأصل، ولهذا قال عليّ ((أعمل طاقتي))، وفي رواية عن عبد الرحمن قال: ((بدأت بعليّ ﷺ فقلت أبايعك على

---

[1]- ابن جرير الطبري: تاريخ الطبري، 2/696.

[2]- المرجع السابق، 2/700.

[3]- انظر ابن كثير: البداية والنهاية، 7/245، وابن جرير الطبري: تاريخ الطبري، 3/11،10، ولفظه (أمرتك ألا تبايع حتى يأتيك وفود أهل الأمصار والعرب وبيعة كل مصر).

[4]- صحيح البخاري، مع فتح الباري لابن حجر، 13/194 ح 7207.

كتاب الله وسنة رسوله وسيرة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، قال فقال: فيما استطعت، قال: ثم عرضتها على عثمان ﷺ فقبلها))[1].

كما اشترط أهل مصر على عثمان ﷺ شروطاً على أنه إن لم يلتزم بها فهم في حل من طاعته.

وكذا اشترط الصحابة على عليّ ﷺ إقامة القصاص، قال "ابن جرير الطبري": ((واجتمع إلى عليّ طلحة والزبير وجماعة من الصحابة، فقالوا: يا عليّ، إنا اشترطنا إقامة الحدود))[2]، وكل ذلك يؤكد حق الأمة في أن تشترط على الإمام شاءت من الشروط قبل البيعة وبعد البيعة، إذ هو وكيل عنها وكما تكون الشورى في أصل الأمر وهو اختيار الإمام، فكذلك تكون فيما دون ذلك من شؤون الأمة مما لا نص فيه، وقد كان الخلفاء الأربعة لا يقطعون أمراً «ممَّ نص فيه» دون شورى المسلمين، اقتداء بالنبي ﷺ، فقد كان أبو بكر إذا عرض عليه أمر نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى بينهم، وإن علمه من طريق رسول الله ﷺ قضى به، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السنة، فإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم واستشارهم، وكذا كان يفعل عمر ﷺ اجتمعوا على أمر أخذوا به[3].

---

[1] - أبو عبد الله أحمد بن محمد **ابن حنبل**: مسند الإمام أحمد بن حنبل، 75/1، وانظر فتح الباري لابن حجر 197/13.

[2] - ابن جرير الطبري: تاريخ الطبري، 700/2.

[3] - أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: السنن الكبرى، 10/114-115، وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري، 342/13: رواه البيهقي بإسناد صحيح.

وكان عمر يستشير في الأمر حتى النساء، وربما أخذ برأيهن[1].

وكان له مجلس شورى يحضره الكبار والصغار من أهل العلم[2]، قال "الزهري": ((كان مجلس عمر مغتصاً من القراء شباباً كانوا أو كهولاً، فربما استشارهم))[3] وقد كان عامة ما اتخذه الخلفاء الراشدون من أحكام فيما لا نص فيه بعد تشاور وأخذ برأي الملأ، كما قال عليّ ﷺ: ((ما فعل عثمان؟ ما فعل في المصاحف إلا عن ملأ منا))[4]، والملأ هنا هم جماعة الناس وأكثرهم.

وقد استشار عمر ﷺ الناس في وقف الأرض المفتوحة، وما زال يجادلهم ثلاثة أيام في المسجد، يحاورهم ويحاورونه حتى أقنعهم برأيه وتابعوه عليه[5]، وقد كان مما قاله عمر بعد أن استشار المهاجرين فاختلفوا، فدعا خمسة من الأوس وخمسة من الخروج من كبرائهم وأشرافهم: ((إن لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرون بالحق، وافقني من وافقني وخالفني من خالفني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هو هواي، معكم من

---

[1]- البيهقي: السنن الكبرى، 113/10 بإسناد صحيح.

[2]- انظر صحيح البخاري، مع فتح الباري لابن حجر، 339/13.

[3]- أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي: شرح السنة، 120/10.

[4]- انظر ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، 343/13، وقال: إسناد حسن، وقد ذكر الحافظ في هذا الموضع كثيراً من المواقف التي صدرت عن تشاور.

[5]- انظر يعقوب بن إبراهيم **أبو يوسف الأنصاري**: الخراج، ص24 -27.

الله كتاب ينطق بالحق، فقالوا جميعاً الرأي رأيك، فنعم ما قلت ونعم ما رأيت))[1]، وكذا استشارهم في تدوين الدواوين[2].

وقد استشار عثمان الناس في قتل عبيد الله بن عمر بعد أن قتل أبا لؤلؤة المجوسي والهرمزان ثأراً لمقتل أبيه فأجمع المهاجرون على وجوب قتله، وخالفهم الناس ورأوا عدم قتله، فأخذ عثمان برأي أكثر الناس ودفع الدية من ماله[3].

وقد كتب عثمان إلى أمرائه: ((وقد وضع عمر لكم ما لكم يغب عنا، بل كان عن ملأ منا))[4].

ولم تكن الشورى محصورة في قوم دون قوم، بل كان كل مسلم يحضر المسجد يشارك في الإدلاء برأيه، رجلاً كان أو امرأة، كبيراً كان أو صغيراً، ولم يكن اشتراط الشورى والرضا قاصراً على المسلمين، بل أيضاً يشترط رضا عامة غير المسلمين عند عقد العقود بينهم وبين المسلمين، قال "أبو عبيد": ((وكذلك لو أن أهل مدينة من المشركين عاقد رؤساؤهم المسلمين عقداً، وصالحوهم على صلح، فإن الأخذ بالأحوط وبالثقة ألا يكون ذلك ماضياً على العوام إلا أن يكونوا راضين به)).

قال "مكحول": ((إذا نزل المسلمون على حصن فالتمس العدو مصالحة المسلمين على أهل أبيان منهم يعطونهم أماناً، لم يصلح ذلك حتى يبعث أمير الجيوش رجلاً

1- المرجع السابق.

2- المرجع السابق، وطبقات ابن سعد 3/224.

3- طبقات ابن سعد، 3/271، بإسناد صحيح على شرط الشيخين.

4- ابن جرير الطبري: تاريخ الطبري، 2/591، وهذا يؤكد أن كل ما كان يصدر آنذاك إنما هو رأي الملأ.

فيدخل الحصن ويجمع أهله ويعلمهم بذلك، فإن رضوا بذلك استنزلهم، وإلا أقروا في حصنهم ولم يصالحوا... وقد كان أئمة الجيوش من المسلمين قبل عمر بن عبد العزيز يصالح الإمام رؤوس أهل الحصن وقادتهم على ما تراضوا عليه، دون علم بقية من في الحصن من الروم، فنهى عمر بن عبد العزيز عن ذلكم، وأمر أمراء جيوشه ألا يعملوا به، ولا يقبلوه ممن عرضه عليهم، حتى يكتبوا كتاباً ويوجهوا به رسولاً وشهوداً على جماعة أهل الحصن)).

قال "أبو عبيد": ((وهذا هو الوجه، إلا أن يكون الأتباع غير مخالفين للرؤساء، وعلى هذا يحمل ما كان من النبي ﷺ لمن عقد وصالح من رؤساء أهل نجران وغيرهم، أن ذلك كان عن ملأ منهم، وأن الأتباع غير خارجين لهم من رأي ولا مستكبرين عليه))[1].

فإذا كان الأمر كذلك مع غير المسلمين، وأنه لا بد من رضا العامة وموافقتها على العقود التي يعقدها رؤساؤهم مع المسلمين بلا إكراه ولا إجبار، فرضا عامة المسلمين من باب أولى، وأنه لا يستبد الإمام في الرأي من دونهم، وألا يصدر رأي إلا عن موافقة الملأ منهم وهم الأكثرية.

وقد قال عليّ رضي الله عنه بعد أن جاءه المهاجرون والأنصار يريدون بيعته: ((لا أفعل إلا عن ملأ وشورى[2]، وقال بعد أن بايعه الناس: هذه بيعة عامة، فمن ردها رغب عن دين المسلمين واتبع غير سبيلهم))[3].

---

[1]- أبو عبيد الهروي: كتاب الأموال، ص 191 -192.

[2]- أبو حاتم محمد بن أحمد **ابن حِبان**: كتاب الثقات، 2/267.

[3]- ثقات ابن حِبان، 2/268.

مما يؤكد أن هذا الأمر هو من الدين ومن سبيل المؤمنين الذي يجب الاقتداء بهم فيه، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ **النساء/115**، وأن الأخذ برأي عامة الناس والالتزام به «مما لا نص فيه» من سنن الخلفاء الراشدين التي أمر النبي ﷺ بإتباعها وترك ما خالفها، كما قال ﷺ: ﴿فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ﴾[1].

فإذا اختلف الناس على رأيين فإن الإمام يحتاج إلى الترجيح بالأكثرية المطلقة، كما فعل عمر عندما اختلف عليه الصحابة في شأن الأرض المغنومة، فقد استدعى عشرة من الأنصار، خمسة من الأوس، وخمسة من الخزرج، وقد استخدم هذه الطريقة عندما رشح الستة للخلافة من بعده، بعد أن طلب المسلمون منه أن يرشح لهم من يراه أهلاً، فقد جعل ابنه عبد الله بن عمر سابعهم على أنه ليس له من الأمر شيء، وإنما أدخله طلباً للترجيح في حالة ما إذا تساوت الأصوات كما في صحيح البخاري: ((يشهدكم عبد الله بن عمر، وليس له من الأمر شيء))[2].

---

[1]- رواه **أبو داود** سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني: سنن أبو داود، ح رقم 4607، و محمد بن عيسى **الترمذي**: سنن الترمزي، ح رقم 2678، و أبو عبد الله محمد بن يزيد **ابن ماجة** القزويني: سنن ابن ماجة، ح رقم 42 وقال الترمذي: (حسن صحيح).

[2]- انظر ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، 7/ 61، ح 3700، وكلام الحافظ ابن حجر 7/ 67.

وفي رواية قال: ((إذا اجتمع ثلاثة على رأي وثلاثة على رأي فحكموا عبد الله ابن عمر، فإن لم ترضوا بحكمه، فقدموا من معه عبد الرحمن بن عوف))[1]، وفي رواية: ((يا عبد الله بن عمر، إن اختلف القوم «أي الستة» فكن مع الأكثر، وإن كانوا ثلاثة وثلاثة فاتبع الحزب الذي فيه عبد الرحمن))[2].

وفي رواية أخرى: ((قال عمر بن الخطاب لأصحاب الشورى: تشاوروا في أمركم، فإن كان اثنان واثنان فارجعوا في الشورى، وإن كان أربعة واثنان، فخذوا صنف الأكثر[3]، وقوله: فارجعوا في الشورى))، يؤكد مبدأ إعادة التصويت طلباً للترجيح إذا تساوت الأصوات.

ورواه "ابن شبه" [4] بإسناد على شرط البخاري، من حديث موسى بن عقبة بن نافع عن أبن عمر قال الصهيب: ((أحضر عبد الله ابن عمر ولا شيء له من الأمر، وقم على رؤوسهم فإن اجتمع خمسة ورضوا رجلاً وأبى واحد فاشدخ رأسه بالسيف، وإن اتفق أربعة فرضوا رجلاً منهم، وأبى اثنان فاضرب رؤوسهما، فإن رضي ثلاثة رجلاً منهم، وثلاثة رجلاً منهم فحكموا عبد الله بن عمر، فأي الفريقين حكم له فليختاروا رجلاً منهم، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، واقتلوا الباقين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس)).

1- المرجع السابق، 67/7.

2- تاريخ ابن جرير الطبري، 560/2.

3- طبقات ابن سعد، 45/3.

4- ابن شبه: تاريخ المدينة، 925/3.

وفي رواية عند ابن سعد: ((ثم اجمعوا في اليوم الثالث أشراف الناس وأمراء الأجناد، فأمِّروا أحدكم، فمن تأمر من غير مشورة فاضربوا عنقه))[1]، وقد كان عثمان يلتزم بفعل ما أراده العامة، كما قال في كتابه إلى أهل الكوفة عندما طلبوا أن يخلع أميرها سعيد بن العاص، فقال: ((أما بعد، فقد أمرّت عليكم من اخترتم، وأعفيتكم من سعيد، والله لا تدعوا شيئاً أحببتموه لا يعصى الله فيه إلا سألتموه، ولا شيئاً كرهتموه لا يعصى الله فيه إلا استعفيتم منه، أنزل فيه عندما أحببتم حتى لا يكون لكم علي حجة))[2].

وقد كتب أشراف أهل الكوفة وقادتها يطالبونه بإخراج أهل الفتنة فكتب إليهم: ((إذا اجتمع ملؤكم على ذلك فألحقوهم بمعاوية))[3]، وعندما طالبوا معاوية بالاعتزال عن إمارة الشام احتج عليهم بقوله: ((لو رأى ذلك أمير المؤمنين وجماعة المسلمين لكتب إلي بذلك، فاعتزلت عمله))[4] وقد احتج "القعقاع بن عمر" وعلى "يزيد بن قيس الأرحبي" « أحد قادة الثوار» بأنه كيف يستعفي الخاصة من أمر رضيته العامة[5]؟!.

فقول عمر: ((واقتلوا الباقين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس، وقوله: كن مع الأكثر)، وقول عثمان: (إذا اجتمع ملؤكم على ذلك))، كل ذلك يؤكد رسوخ هذا المبدأ في الخطاب السياسي الشرعي المنزل، وكما أن للأمة الحق في اختيار ذوي

1- المرجع السابق، 35 - 36.

2- تاريخ ابن جرير الطبري، 2/644.

3- المرجع السابق، 2/635.

4- المرجع السابق، 2/638.

5- المرجع السابق، 2/650.

السلطة الذين يسوسون أمرها على أنهم وكلاء عنها، وفق نظرية عقد البيعة، ولها الحق في مشاركتهم في الرأي والاجتهاد، فلا يقطعون أمراً دون شورى الأمة ورضاها، لا يستبدون بالأمور من دونها – معلوماً لدى الصحابة في المرحلة الأولى من الخطاب السياسي الإسلامي، وقد تجلى ذلك في خطبة أبي بكر المشهورة وفيها: ((وإن أسأت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم))[1].

وقد طالب الثوار الذين خرجوا على عثمان أن يخلع نفسه من الخلافة، وأن يدع الأمة تختار رجلاً آخر، فقد دعا عثمان ﷺ "الأشتر النخعي" «وهو أحد قادة الثوار» فطرح له وسادة فقال له عثمان: ((يا أشتر، ما يريد الناس مني؟ فقال: ثلاث ليس من إحداهن بُدّ؟ قال عثمان: ما هنّ؟ قال: يخبرونك بين أن تخلع لهم أمرهم[2]، فتقول: هذا أمركم فاختاروا له من شئتم، وبين أن تقص من نفسك، فإن أبيت فإن القوم قاتلوك، قال عثمان: أما من إحداهن بُد؟ قال: لا، ما من إحداهن بُدٌ، قال عثمان: أما أن أخلع لهم أمرهم فما كنت لأخلع سربالاً سربلنيه الله))[3].

قال الراوي وهو "ابن عون": ((وقال غير الحسن: والله، لأن أقدم فتضرب عنقي أحب إلي من اخلع أمر أمة محمد، يعدو بعضها على بعض.

قال ابن عون الراوي عن الحسن: قالوا: هذا أشبع بكلام عثمان، قال عثمان: أما أن أقض من نفسي، فو الله لقد علمت أن صاحبيَّ بين يديَّ كانا يقصان من أنفسهما،

---

[1] – ابن شبه: تاريخ المدينة، ص30 – 31.

[2] – ولاحظ قوله: (تخلع لهم أمرهم) لوضوح مبدأ أن الأمر للأمة وما الخليفة إلى وكيلهم.

[3] – وهذه الرواية لا تثبت عنه، لما سيأتي من أنه استشار الصحابة في خلع نفسه، بل الصحيح عنه أنه خشي أن يخلع نفسه فلا يجتمع الناس على رجل فتحدث فتنة.

وما يقوم بدني بالقصاص، وأما أن تقتلوني، فو الله لئن قتلتموني لا تتحابون بعدي أبداً، ولا تصلون بعدي جميعاً أبداً، ولا تقاتلون بعدي عدواً جميعاً أبداً))[1].

وقد استشار عثمان عبد الله بن عمر فيما عرضه عليه الثوار من الخلع، فأشار عليه ألا يفعل[2]، حتى لا تصبح سنة، كلما كره بعض الناس أميرهم قتلوه أو خلعوه، حتى وإن كان الأكثرية معه، كما هو حال عثمان ﵁ إذا كان معه أكثر الصحابة وأهل الحل والعقد، وليس للأقلية أن تفرض رأيها على الأمة ولهذا جذر عبد الله بن عمر عثمان ﵁ من النزول عند رغبتهم، حتى لا تكون سنة تفرض الأقلية فيها رأيها على الأكثرية.

وقد استقبل عثمان رضي اله عنه وفد مصر وناظرهم وناظروه: ((فقال لهم: ما تريدون؟ قال الراوي: فأخذوا ميثاقه، وكتبوا عليه شرطاً، وأخذ عليهم «ألا يشقوا عصا، ولا يفارقوا جماعة ما قام لهم بشروطهم» ثم قال: ما تريدون؟ قالوا: ألا يأخذ أهل المدينة عطاءً فإنما هذا المال لمن قاتل عليه، ولهؤلاء الشيوخ من أصحاب محمد ﷺ قال: فرضوا بذلك))[3].

---

[1]- أبو عمرو **خليفة بن خياط** بن خليفة الشيباني: تاريخ خليفة بن خياط، ص170، وابن سعد في الطبقات، 53/3، **ابن أبي شيبة**: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، 441/7، عن إسماعيل بن علية عن ابن عون عن الحسن البصري، قال: أخبرني وثاب مولى عثمان بن عفان، وهذا إسناد مسلسل بالأئمة الحفاظ، وكذا رواه ابن جرير الطبري، 664/2 بنفس الإسناد.

[2]- طبقات ابن سعد، 48/3، والخياط: تاريخ خليفة بن الخياط، ص170، وأحمد في الفضائل، 473/1 بإسناد صحيح.

[3]- أحمد ابن حنبل: في الفضائل 473/1، وابنه عبد الله بن أحمد في زوائده عليه 470/1، وابن شبة: تاريخ المدينة، 1132/3، وابن جرير 655/2، وابن حِبان في صحيحه ح رقم 6919، كلهم عن المعتمر بن سليمان عن أبيه عن أبي نضرة عن أبي سعيد مولى أبي أسيد

وقد كان الواسطة بينهم هو علي ﷺ وجابر بن عبد الله الأنصاري، فقال لهم علي: ((تُعطون كتاب الله، وتُعتبون من كل ما سخطتم، فأقبل معه ناس من وجوههم فاصطلحوا على خمس: أن المنفي يُقلب، والمحروم يُعطي، ويوفَّر الفيء، ويُعدل في القسم، ويستعمل ذو الأمانة والقوة)).

وأن يُرد ابن عامر على البصرة، وأبو موسى على الكوفة، كتبوا ذلك في كتاب[1]، وفي رواية من حديث جابر بن عبد الله أن عثمان قال له: ((أعطهم عليٌّ الحق وأن أرجع عن كل شيء كرهته الأمة، قال جابر: اصطلحنا على الحق على أن نرد كل منفي، ونعطي كل محروم، ونعمل بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ في العامة))[2].

وقد روى "ابن جرير" عن المؤرخ "الواقدي" أن المصريين عادوا مرة أخرى، بعد أن عثروا على كتاب فيه أمر بعقوبتهم، ونفى عثمان ﷺ أن يكون قد علم به، قالوا له: ((ما كان لنا أن نرجع حتى نخلعك ونستبدل بك من أصحابك من لم يحدث مثل ما جربنا منك، فأردد خلافتنا، واعتزل أمرنا))[3]، فقد أضافوا الخلافة لأنفسهم، وكذلك الأمر، مما يؤكد حتى الأمة في اختيار الخليفة ومشاركته الأمر.

الأنصاري، وهذا إسناد صحيح، وأبو نضرة هو المنذر بن مالك العبدي، وأبو سعيد ذكره بعضهم في الصحابة كما في الإصابة 4/99، وأشار لحديثه هذا، ورواه ابن شبه: تاريخ المدينة، 3/1138 من طريق آخر صحيح عن أبي نضرة نحوه.

[1]- رواه خليفة بن خياط في تاريخه، ص 169-170، عن إسماعيل بن علية عن ابن عون عن الحسن البصري، وهذا إسناد مسلسل بالأئمة الثقات، وابن شبة 3/1137 من طريق ابن عون نحوه وبإسناد صحيح إلى محمد بن سيرين نحوه.

[2]- ابن شبة: تاريخ المدينة، 3/1135 بإسناد صحيح.

[3]- الطبري: تاريخ الطبري، 2/667 وقد رواه الواقدي بإسناد رجاله ثقات إلا سفيان بن أبي العوجاء ضعفه بعضهم ووثقه بعضهم.

وقد قال عثمان لهم: ((إن وجدتم في الحق أن تضعوا رجليٍّ في قيد فضعوهما))[1]، لكونه وكيلاً عن الأمة، وهي التي منحته السلطة عليها، وقد تواترت الأخبار عن عثمان أنه أمر من أرادوا القتال دفاعاً عنه أن يكفوا أيديهم[2] وقد قال عليّ ﷺ بعد أن بايعه الناس: ((إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم، وقد افترقنا بالأمس على أمر، فإن شئتم قعدت لكم، وإلاّ فلا أجد على أحد))[3].

وكل ذلك من عثمان وعليّ دليل على أن خلع الخليفة حق للأمة التي اختارته، وإنما رفض عثمان ما أراده منه أهل الفتنة لأنهم ليسوا كل الأمة، بل لم يوافق الصحابة وعامة المسلمين على خلع عثمان نفسه من الخلافة، وخشي هو إن خلع نفسه منها أن يفضي ذلك إلى حدوث فتنة عظيمة، وتصبح بذلك سنة كلما رأت شرذمة رأياً فرضته على الأمة بقوة السلاح، فلا تستقيم شؤون الدولة ولا تصلح شؤون الأمة على مثل هذا.

ولو طلب منه كبار الصحابة أن يترك السلطة لما تردد في ذلك، ولم يقل عثمان لمن طالبوه بالاعتزال، إن هذه المطالبة لا تحل لهم، ولم يقل ذلك أحد من الصحابة وقد كانت أول خطبة له بعد البيعة: ((أما بعد فإني قد حُمِّلت وقد قبلت، ألا وإني متبع ولست بمبتدع، وإن لكم علي بعد كتاب الله وسنة نبيه ثلاثاً:

---

[1] - أحمد في الفضائل، 493/1 وابنه عبد الله في زوائده عليه 496/1، **ابن أبي شيبة**: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار 522/7، وخليفة بن خياط في التاريخ، ص 171 بإسناد صحيح على شرط الشيخين.

[2] - خليفة بن خياط في التاريخ ص 173- 174.

[3] - ابن جرير الطبري في تاريخه، 700/2.

1-إتباع من كان قبلي فيما اجتمعتم عليه وسننتم.

2-وسنُ سنة أهل الخير فيما لو تسنوا عن ملأ منكم.

3-والكف عنكم إلا فيما استوجبتم))[1].

فقد التزم لهم بإتباع ما أجمعوا عليه وسنوه في عهد الخليفتين أبي بكر وعمر، وأن تكون السنن الجديدة التي تنزل بهم عن ملأ من الصحابة وتشاور فيما بينهم، لا يستبد بالأمر من دونهم، والملأ هم جماعتهم وأهل الحل والعقد منهم.

وقد قال عليّ رضي الله عنه «بعد أن رأى اختلاف الناس عليه بعدما بايعوه»: ((أخرجوني من هذه البيعة، واختاروا لأنفسكم من أحببتم))[2].

وقد قال أبو بكر في خطبته الثانية بعد البيعة: ((وهذا أمركم إليكم، تولوا من أحببتم، وأنا أجيبكم على ذلك وأكون كأحدكم))[3].

وقال عثمان لعبد الله بن عمر: ((إن الناس قد كرهوني، ولا أظنني إلا خالعها أو خارجاً منها، فقال له ابن عمر: لا تفعل))[1].

---

[1]- رواه ابن جرير الطبري، 693/2 من رواية سيف بن عمر التميمي المؤرخ عن القاسم بن محمد عن عون ابن عبد الله بن عتبة؟! والظاهر أن الإسناد سقطاً، فإن سيفاً إنما يروى عن القاسم بواسطة سهل بن يوسف.

[2]- ابن حبان: الثقات، 271/2.

[3]- المرجع السابق، 160/2 ولم يذكر إسناده، وروى نحوه أحمد ابن حنبل في فضائل الصحابة 131/1 – 132، وابنه عبد الله بن أحمد بن حنبل في زوائده عليه في 133/1 من طرق فيها مقال.

لا شورى بلا حرية ورضا:

فكما للأمة الحق في اختيار الإمام، ومشاركته الرأي، وحق خلعه، فكذا لها الحق في نقده ومناصحته والاعتراض على سياسته، فالحرية السياسية إحدى الأسس التي قام عليها الخطاب السياسي في هذه المرحلة التي تثمل تعاليم الدين المنزل، وقد تجلت الحرية في أوضح صورها في حياة النبي ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين – رضي الله عنهم– وقد أرسى القرآن مبدأ: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾البقرة/**256**، ليؤكد مبدأ الحرية بجميع صورها، فإذا كان الله عز وجل لا يكره عباده على الإيمان به وطاعته، فكيف يتصور أن يكره عباده على الخضوع والطاعة لغيره من البشر؟!.

وهذا معنى كلمة (لا إله إلا الله)، فإن الله وحده هو الذي له الألوهية، ثم الخلق بعد ذلك بشر لا طاعة لأحد على أحد إلا بما كان طاعة لله عز وجل، ولهذا جاءت النصوص عن النبي ﷺ لتحصر الطاعة بطاعة الله عز وجل وإتباع رسوله، كما قال ﷺ: ﴿لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ﴾[2]، وقال: ﴿لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق﴾[3]، ليؤكد بذلك أن حق السلطة بالطاعة إنما هو منوط بما كان معروفاً أنه طاعة لله، وبهذا سبق الإسلام جميع القوانين في تقييد حق السلطة في الطاعة، وأنها ليست طاعة مطلقة، ولا طاعة لذات السلطة، وأن السلطة تفق حق الطاعة عندما تأمر بالمنكر أو الظلم، بل ويبج التصدي لها وتقويمها كما قال ﷺ: ﴿مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ

---

[1]- ابن شبة: تاريخ المدينة، 1224/4 بإسناد جيد.

[2]- رواه البخاري، ح رقم 7145، ومسلم ح رقم 1840.

[3]- رواه أحمد بن حنبل، 66/5 – 67 بإسناد صحيح.

أَضْعَفُ الْإِيمَانِ﴾ [1]، وقال: ﴿إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمْ اللَّهُ بِعِقَابٍ مِنْهُ﴾ [2].

وقال: ﴿أيُّ الْجِهَاد أَفْضَلُ؟ قَالَ: «كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ﴾ [3]، وقال أيضاً: ﴿سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَرَجُلٌ قَامَ إِلَى إِمَامٍ جَائِرٍ فَأَمَرَهُ وَنَهَاهُ فَقَتَلَهُ﴾ [4]، وقال: ﴿إِذَا رَأَيْتُ أُمَّتِي تَهَابُ الظَّالِمُ أَنْ تَقُولَ لَهُ أَنْتِ ظَالِمَ فَقَدْ تُودِعُ مِنْهُمْ﴾ [5].

1- رواه مسلم، ح رقم 49.

2- رواه أحمد، 2/1 و5 و7، وأبو داود، حديث رقم 4338، والترمذي 2168، وقال: (حسن صحيح) و/3057/، وابن ماجة ح رقم/4005/، وصححه ابن حبان، رقم/304/كلهم من حديث أبي بكر رضي الله عنه.

3- رواه أحمد، 5/ 251 و256 و3/ 19و61، و4/ 315، وأبو داود، ح رقم/4344/، والترمذي، ح رقم/2175/، وابن ماجة، ح رقم/ 4011/، والنسائي 2/ 187 من طرق عن جماعة من الصحابة، وصححه الألباني في الصحيحة رقم/ 491/.

4- رواه الحاكم في المستدرك، 3/ 195 وقال: (صحيح الإسناد)، وصححه الألباني في الصحيحة، رقم 374.

5- رواه أحمد، 2/ 163 و190، وقال نور الدين علي الهيثمي: في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر 7/ 270، (رجاله رجال الصحيح).

وقال: ﴿وَلتَأْخُذُنَ عَلَى يَدِ الظَّالِمِ وَلتَأْطُرُنَهُ عَلَى الحَقِّ أُطْرًا، وَلتُقَصِّرُنَهُ عَلَى الحَقِّ قَصْرًا، أَوْ لِيَضْرِبَنَ اللّهِ بِقُلُوبِ بَعْضِكُمْ عَلَى بَعْضٍ ثُمَّ لِيَلْعَنَكُمْ كَمَا لَعَنَهُمْ﴾ [1]، والأطر هو الرد والثني.

والسلطة مسئولة عن تصرفاتها من قبل الأمة كما جاء في الحديث: ﴿كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤول عَنْ رَعيّته، الإمَامُ رَاعٍ وَمَسْؤولٌ عَنْ رَعيّته، وَالرَّجُلُ رَاعٍ في أَهْلِه وَهُوَ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيّته، وَالْمَرْأَةُ رَاعيَةٌ في بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْؤولَةٌ عَنْ رَعيّتهَا، وَالْخَادِمُ رَاعٍ في مَالِ سَيّده ومَسْؤولٌ عَنْ رَعيّته﴾ [2].

وقد أكد القرآن هذا المبدأ في قوله تعالى عن اختصاصه بالإرادة المطلقة وحده لا شريك له: ﴿لايُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ **الأنبياء/23**، فالله وحده هو الذي لا يُسأل عما يفعل، أما من سواه فكلهم مسئول عما يفعل في الدنيا والآخرة.

ولهذا تجلت الحرية في أوضح صورها في هذه المرحلة، فقد كان مع النبي ﷺ في المدينة من كان يضمر العداوة له ﷺ ويكيده كالمنافقين في المدينة، وكان يعرفهم، ولم يتعرض لهم، وقد نزل قول الله تعالى في شأن زعيمهم عبد الله بن أبي سلول: ﴿ يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِه وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ **المنافقون/8**.

---

[1] - رواه أبو داود، ح رقم/4336/و/4337/، والترمذي، ح رقم/3050/، وابن ماجة، ح رقم/4006/، وأحمد 1/391، من حديث ابن مسعود وحسنه الترمذي، وله شاهد من حديث أبي موسى الأشعري، قال: الهيثمي في مجمع الزوائد، 7/269، (رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح).

[2] - البخاري، ح رقم 5188، ومسلم، ح رقم/1829/.

وهذا عزم على إسقاط الدولة الإسلامية وإخراج النبي ﷺ من المدينة، ومع ذلك لم يتعرض له النبي ﷺ بشيء، بل قال بعد أن بلغه هذا الخبر عن ابن أبي سلول وأراد بعض الصحابة قتله: ﴿لَا بَلْ نُحْسِنُ صُحْبَتَهُ﴾.

وقال: ﴿لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ﴾ [1].

وقد بلغ الأمر "بابن سلول" أن انسحب بثلث الجيش يوم أحد، وترك النبي ﷺ وهو في طريقه إلى القتال[2]؟!.

وقد قال رجل للنبي ﷺ معترضاً عليه في قسمة: ﴿أَعْدِلْ يَا مُحَمَّدُ، فَإِنَّكَ لَمْ تَعْدِلْ! وَإِنَّ هَذِهِ القَسَمَةَ مَا أُرِيدُ بِهَا وَجْهَ اللّٰهِ؟!، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: وَيَحُكَ! مَنْ يَعْدِلُ إِنْ لَمْ أَعْدِلْ؟، فاراد الصحابة ضَرْبُهُ فَقَالَ ﷺ: مُعَاذُ اللّٰهُ أَنْ يَتَحَدَّثَ النَّاسَ أَنَّي أُقْتُلُ أَصْحَابِي﴾ [3].

وقال له رجل يهودي «وكان النبي ﷺ في مجلس مع أصحابه»: ﴿يَا بَنِي عَبْدِ المُطَّلِب، إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُطِلٌّ أَيٌّ: لَا تُؤَدُّونَ الحُقُوقَ، وَقَدْ كَانَ النَّبِيَّ ﷺ قَدْ اسْتَلَفَ مِنْهُ مَالًا، فَأَرَادَ عَمْر ﷺ أَنْ يَضْرِبَ اليَهُودِيُّ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: إنا كُنَّا أُحْوجُ إِلَى غَيْرِ هَذَا مِنْكَ يَا عَمْر، أَنْ تَأْمُرَهُ بِحُسْنِ الطَّلَب، وَتَأْمُرُنِي بِحُسْنِ الأَدَاء﴾ [4].

---

[1] - البخاري، ح رقم/4905/و ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، 8/649 -650.

[2] - انظر ابن كثير: البداية والنهاية، 3/14.

[3] - رواه البخاري، ح رقم/3138/مختصراً، ومسلم، ح رقم/1062 و 1063 و 1064/مطولاً.

[4] - رواه ابن حِبان، ح رقم 288، والحاكم 3/604 -605.

وقد اعترض عمر على النبي ﷺ في صلح الحديبية، وقال له: ((علام نعطي الدنية في ديننا))[1].

وكذلك كان الحال في عهد الخلفاء الراشدين، فقد كان المسلمون يعترضون على سياساتهم، وينتقدون ممارساتهم، ولم يتعرض أحد للأذى بسبب هذه المعارضة، مما يدل على رسوخ مبدأ الحرية السياسية، وقد خطب أبو بكر بعد أن أصبح خليفة فقال: ((إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني))، ليؤكد مبدأ الحرية السياسية وحق الأمة في نقد سياسة الإمام وتقويمه كما كان الحوار الذي دار بين المهاجرين والأنصار في السقيفة في شأن الخلافة أنموذجاً يؤكد مدى الحرية السياسية التي كان يمارسها الصحابة، وقد كان الخلاف جلياً بين المهاجرين والأنصار في شأن تولي السلطة بعد النبي ﷺ، حتى قال "الحباب بن المنذر" الأنصاري يومها[2]: ((منا أمير ومنكم أمير، ورد عليه أبو بكر بقوله: قد عرفتم أن هذا الحي من قريش بمنزلة من العرب ليس بها غيرهم، وإن العرب لا تجتمع إلا على رجل منهم، وفي رواية: لن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش))، فاحتج أبو بكر عليهم بأن العرب «أي المسلمين، إذ لم يكن مسلمون إلا هم آنذاك وهم أصحاب الحق في اختيار السلطة» لا يرتضون إلا قريشاً لمكانتهم بين العرب، بخلاف ما سوى قريش، إذ العرب أكفاء متساوون.

---

[1]- البخاري، ح رقم/3182/.

[2]- انظر صحيح البخاري، مع فتح الباري لابن حجر، 145/12، ح 6830 و152/12.

وقد اعترض عمر على أبي بكر عندما أراد قتال أهل الردة، وما زال أبو بكر يجادل الصحابة حتى أقنعهم برأيه[1].

ودخل رجل على أبي بكر فأغلظ الرجل القول لأبي بكر، فقال أبو برزة الأسلمي: ((ألا أضرب عنقه يا خليفة رسول الله؟))، فغضب أبو بكر أشد الغضب من هذه الكلمة التي قالها أبو برزة، وقال: ((لا والله ما كانت لأحد بعد رسول الله))[2].

وقد اعترض بلال الحبشي ﷺ ومعه جماعة من الصحابة على سياسة عمر في شأن الأرض المغنومة، وطالبوه بتقسيمها على الفاتحين، ورأى عمر وقفها على جميع المسلمين، وما زالوا يجادلونه حتى دعا الله عليهم، وكان يقول: ((اللهم اكفني بلالاً)).

فلم يجد الخليفة من وسيلة لمواجهة معارضيه في هذه القضية إلا محاورتهم ثم الدعاء عليهم، وقد كان بلال أشد الناس معارضة لعمر، فجمع عمر الصحابة، وقال لهم: ((قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين يزعمون أني أظلمهم حقوقهم، وإني أعوذ بالله أن أركب ظلماً، لئن كنت ظلمتهم شيئاً هو لهم وأعطيته غيرهم لقد

---

[1]- رواه البخاري، ح رقم/1399/ .

[2]- رواه أبو داود، ح رقم/4363/، والنسائي 7/109-111 بإسناد صحيح وقال أبو داود قال أحمد بن حنبل في معنى الحديث: ((أي لم يكن لأبي بكر أن يقتل رجلاً إلا بإحدى الثلاث التي قالها رسول الله ﷺ: لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ ؛ كُفْرٍ بَعْدَ إِيمَانٍ، أَوْ زِنًا بَعْدَ إِحْصَانٍ، أَوْ قَتْلِ نَفْسٍ بِغَيْرِ نَفْسٍ)).

شقيت))[1] وقد رضي الناس برأي عمر، وأجمع الصحابة عليه بعد ذلك، وقد استطاب نفس من لم يرض منهم[2].

وإذا كانت المعارضة الفردية لسياسة الخلفاء هي الأبرز في عهد أبي بكر وعمر، فقد دخل العمل السياسي والمعارضة السياسية طوراً جديداً، وأخذ بعداً أكثر تنظيماً في عهد الخليفتين عثمان وعلي، فقد بدأت المعارضة تأخذ طابعاً جديداً، حيث ظهرت جماعات منظمة معارضة لسياسة عثمان ﷺ وقد بدأت في البصرة والكوفة ومصر، ثم أصبحت أكثر انتشاراً، واستطاعت أن تستقطب إلى صفوفها بعض الصحابة كعمار بن ياسر الذي أرسله عثمان ﷺ لمعرفة أخبار هذه المعارضة في مصر، فانضم إلى صفوفها[3].

وقد كانت المطالب التي طالب بها هؤلاء المعارضون لسياسة عثمان محددة تتمثل في:

---

[1]- الخراج لأبي يوسف، ص25 – 26، أبو عبيد الهروي: كتاب الأموال: ص 63.

[2]- أبو عبيد الهروي: كتاب الأموال، ص67.

[3]- ابن جرير الطبري، 2/648، وابن كثير: البداية والنهاية 7/178 وقد كان معهم ممن هو مذكور في عداد الصحابة: عبد الرحمن بن عديس البلوي، وهو ممن بايع تحت الشجرة كما في كتاب تسديد الإصابة فيما شجر بين الصحابة لمؤلفه: ذياب بن سعد آل حمدان الغامدي/2/ 411، وعمرو بن الحمق الخزاعي كما في كتاب الإصابة، 2/533، وعدي بن حاتم الطائي كما في ثقات ابن حبان، 2/260، وجندب بن زهير الغامدي كما في كتاب الإصابة، 1/248، وجندب بن كعب الأزدي كما في كتاب الإصابة، 1/250، وعروة بن الجعد البارقي كما في كتاب الإصابة، 2/476 وانظر ابن جرير الطبري، 2/639 و2/652.

1- الإصلاح السياسي باختيار أمراء جدد للأقاليم وعزل الأمراء الذين يشتكي منهم الناس، والموافقة على عودة قادة المعارضة إلى بلدانهم التي نفوا منها .

2- الإصلاح الاقتصادي بالقسم بالعدل وتوزيع الفيء والأموال بالتساوي.

3- الإصلاح الإداري باستعمال ذوي الأمانة والقوة من المسلمين في الأعمال الإدارية للدولة، بدلاً من الأقارب وهو مبدأ تكافؤ الفرص.

وقد تم الاتفاق بينهم وبين الخليفة الراشد عثمان ﷺ على هذه الشروط، وتم توثيقها بحضرة علي ﷺ[1]، وقد أثنى عثمان ﷺ على الوفد المصري الذي عقد معهم الاتفاق[2].

وفي رواية: قال أبو سعيد مولى أبي أسيد: ((فقالوا «أي المعارضة»: والله لقد أحسنت يا أمير المؤمنين «في أمور سألوه عنها فتاب منها ورجع عنها» ثم قام خطيباً فقال: ما رأيت ركباً كانوا خيراً من هؤلاء الركب، والله إن قالوا إلا حقاً، وإن سألوا إلا حقاً))[3].

كل ذلك يؤكد مدى الحرية السياسية التي ترسخت في عهد الخلفاء الراشدين، فلم يقم عثمان ﷺ بمجابهة هذه المعارضة، كما أشار عليه بعض قادة جيوشه، بل رأى أنه لم يصدر عنهم ما يستحل به دماءهم، ولم ير بداً من الجلوس معهم،

1- أبو عبيد الهروي: كتاب الأموال، ص45.

2- ابن جرير الطبري، 2/655 بإسناد صحيح، ومصنف ابن أبي شيبة 7/520.

3- ابن شبه: تاريخ المدينة، 3/1129بإسناد صحيح.

ومحاورتهم، وسماع مطالبهم، وإجابتهم إلى ما طلبوا، وقد أشار علي ﷺ على عثمان بذلك أيضاً.

لقد أدرك الخليفة والصحابة الذين معه مشروعية ما قام به المعارضون من معارضة جماعية لسياسة السلطة، ولهذا أقرهم عثمان على ما فعلوا، ووافق على شروطهم، وكذا أقرهم الصحابة الآخرون، ولو كان ما فعلوه منكراً لما جلس معهم عثمان، ولما أثنى عليهم، ولما استجاب لشروطهم، ولما كان علي ﷺ هو الواسطة، بل لبادر الصحابة والخليفة إلى منع هذا المنكر وإزالته ومجابهته، لقوله ﷺ: ﴿مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ﴾.

لقد كانت المعارضة في هذا الطور معارضة سياسية سليمة، ترفع شعار الإصلاح السياسي، ولهذا تعامل الصحابة «رضي الله عنهم» معها على هذا الأساس، وقد كان قادة هذه المعارضة وزعماؤها من الصحابة[1]، ومن كبار التابعين ومشاهيرهم من القراء وأبطال الفتوح الإسلامية[2]، وبعضهم أصبح فيما بعد من قادة جيش علي ﷺ كالأشتر النخعي، وقد ولاه علي على مصر، ومحمد بن أبي بكر، وزيد بن صوحان وغيرهم.

وقد خرجت هذه الحركة السياسية عن خطها بعد ذلك، وانحرفت بعد أن رجعن مرة أخرى إلى المدينة بعد اتفاقها مع الخليفة على الإصلاح، بدعوى أنهم

---

[1] - أبو عبيد الهروي: كتاب الأموال، ص52.

[2] - فهم الأشتر مالك بن الحارث النخعي انظر كتاب الإصابة، 3/482، وطبقات ابن سعد 6/239 وكميل بن زياد كما في الطبقات 6/217، و كتاب الإصابة، 3/318، وعمرو الأصم كما في طبقات ابن سعد، 6/216، وزيد بن صوحان كما في الطبقات، 6/176.

عثروا على كتاب موجه من عثمان إلى أمير مصر بمعاقبتهم، وقد اتهموا مروان «بعد أن حلف لهم عثمان ﷺ أنه ما كتبه ولا درى به وطالبوا بتسليمه»، فخاف عثمان على مروان فهم أن يقتلوه دون بينة ودون ما سبب يقتضي قتله[1].

ثم طالبوا بخلع الخليفة، وأصروا على ذلك، واستشار عثمان ﷺ عبد الله بن عمرﷺ، فأشار عليه بعدم الموافقة على هذا الطلب، وقد علل عثمان رفض هذا الطلب «كما في أكثر الروايا»ت بأنه يخشى أن يؤدي هذا إلى حدوث فتنة وقتال بين الأمة، وفي بعضها بأن النبي ﷺ أوصاها بالصبر وعدم خلع نفسه من الخلافة يدل على مشروعية مثل هذا الطلب في الأصل، وإلا لقال لهم: إن ما تطلبوه لا يحل لكم، ولما استشار عبد الله بن عمر في ذلك، ولما أشار به عليه المغيرة بن الأخنس الثقفي[1].

مما يدل على أنها قضية اجتهادية، إذ لو كان فيها نص استشار أحداً لقد انحرفت الحركة عن أهدافها الإصلاحية، وتجاوزت حدود ما أنزل الله وأخطأت الطريق بعد ذلك، وليست العبرة بتصرفات المعارضين، وليسوا قدوة، وليسوا اسوة، وإنما القدوة والأسوة في تعامل الخليفة الراشد عثمان ﷺ معهم وعدم استباحته قتالهم، اضطهادهم، لعلمه بأنه لا يحل له ذلك لمجرد معارضتهم له ومطالبتهم بإصلاح ما يرونه يحتاج إلى الإصلاح.

---

[1]- صحابي قتل مع عثمان يوم الدار، انظر كتاب الإصابة، 452/3، والاستيعاب بحاشية كتاب الإصابة، 387/3، وانظر في إشارته على عثمان بترك الخلافة في طبقات ابن سعد، 48/3 بإسناد صحيح.

ولهذا قالت عائشة «رضي الله عنها» عندما بلغها خبر كاذب وهي في مكة أن عثمان رضي الله عنه قتل الوفد المصري: ((إنا لله وإنا إليه راجعون! يقتل قوماً جاءوا يطلبون الحق وينكرون الظلم، والله لا نرضى بهذا))[1].

ولم يعلم الصحابة «رضي الله عنهم» أن الأمور ستصل إلى ما وصلت إليه بعد ذلك من تسور بعضهم على دار الخليفة وقتله، مما يعد جريمة منكرة، وقد كان عثمان بعد ذلك يسمع تهديدهم بقتله، فلم ير ذلك سبباً كافياً لمواجهتهم أو اضطهادهم، وقد سمع ابن عمر رضي الله عنه المسور بن محزمة يقول وهو في السوق: (والله لنقتلنه) -أي: عثمان-، فقال ابن عمر: ((إنما تريدون أن تجعلوها هرقلية، كلما غضبتم على ملك قتلتموه))[2].

لقد كان عثمان رضي الله عنه يسير على خطأ أبي بكر الصديق عندما قال: ((إذا أحسنت فأعينوني، وإذا زغت فقوموني))، لقد غابت كل هذه المبادئ الواضحة الراسخة تحت ركام كثير من الروايات التاريخية التي تحتاج إلى تمحيص ونقد لمعرفة لم وقع ما وقع؟ وكيف وقع؟.

---

[1] - ابن جرير الطبري، 7/3، عن ابن شبه المؤرخ عن أبي الحسن المداثني المؤرخ بإسناده عن عائشة، وفيه سحيم مولى وبرة التميمي ذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ولم يذكر فيه شيئاً.

[2] - رواه ابن شبه في تاريخ المدينة، 1175/4، بإسناد صحيح رجاله رجال مسلم.

وقد قال عثمان ﷺ لمن حاصروه: ((ماذا تريدون؟ قالوا: نقتلك أو نعزلك، قال: أفلا نبعث إلى الآفاق فنأخذ من كل بلد نفراً من خيارهم فنحكمهم فيما بين وبينكم، فإن كنت منعتكم حقاً أعطتيكموه))[1].

وهذا يؤكد مبدأ التحاكم إلى الأمة عند وقوع التنازع بين السلطة وبعض فئات المجتمع، كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ **النساء/59**.

وقد أمر الله عز وجل في مثل هذا التنازع بالرد إلى الأمة، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ **الشورى/38**، وقال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ **آل عمران/159**، ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ الحجرات/**10**.

وإذا كانت المعارضة الجماعية للسلطة في عهد عثمان محدودة في مجموعات محصورة في مصر والكوفة والبصرة، فقد تطور الوضع في عهد الخليفة الرابع الراشد علي بن أبي طالب ﷺ إذ حدثت المعارضة له داخل المدينة نفسها، وهي عاصمة الدولة الإسلامية، وقادها نفر من كبار الصحابة «رضي الله عنهم» وهم طلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وهما من العشرة المبشرين بالجنة ومن الستة الذي اختارهم عمر للشورى، وآزرتهم عائشة –رضي الله عنها– ومجموعة من الصحابة، لتدخل المعارضة طوراً جديداً، فقد جاءوا إلى عليّ ﷺ بعد أن تمت له

---

[1] – ابن شبه: تاريخ المدينة، 1192/4.

البيعة فقالوا: ((يا عليّ! إنا قد اشترطنا إقامة الحدود، وإن هؤلاء القوم قد اشتركوا في دم عثمان، فقال لهم: كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم؟))[1].

فطلب منهم التأني حتى تهدأ الفتنة، إلا أنهم رأوا أن عجز الإمام عن القيام بما أوكل إليه نيابة عن الأمة لا يسقط الواجب، بل يلزم الأمة القيام به، فهي المخاطبة به في الأصل، إذ عامة الخطاب القرآني موجه للأمة، ولهذا قالوا: ((نقضي الذي علينا ولا نؤخره))[2].

لقد اجتهدوا جميعاً «رضي الله عنهم» ودل فعل طلحة والزبير على أن السمع والطاعة والبيعة للإمام لا تكون سبباً لسقوط الواجب على الأمة، إذا عجز الإمام عن القيام به، ورأى عليّ رضي الله عنه أنه ليس لهم أن يتجاوزوه بعد أن عقدوا له البيعة.

وقد توجه طلحة والزبير وعائشة ومن معهم إلى البصرة طلباً للقصاص ممن قتل عثمان رضي الله عنه، وكل ذلك يدخل ضمن دائرة العمل السياسي.

والمعارضة الجماعية المنظمة للسلطة، ولا يمكن الادعاء بأن هؤلاء الصحابة قد خالفوا أصولاً من أصول الإسلام، أو ابتدعوا في الدين عالم يأذن به الله، بل

---

[1] - ابن جرير، 702/2، والبداية والنهاية، 239/7، الذهبي: تاريخ الإسلام وفيات المشاهير والأعلام «عهد الخلفاء»، ص483.

[2] - ابن جرير الطبري: تاريخ الطبري، 702/2.

اجتهدوا في أمر يسوغ فيه الاجتهاد، وقد ندم عليّ رضي الله عنه بعد ذلك على قتالهم، وكان ابنه الحسن رضي الله عنه قد نهاه عن ذلك[1].

لقد تطور النزاع بعد ذلك، وتمخض عن ظهور حزبين رئيسين يتقاسمان الدولة الإسلامية: حزب علي وشيعته من أهل العراق، وحزب معاوية وشيعته من أهل الشام، بينما اعتزل أكثر الصحابة في المدينة كلا الحزبين، ولقد أدرك كلا الحزبين أن القتال لا خير فيه للأمة، وأن الحل هو في التحاكم إلى الكتاب والسنة، وجعل الأمة حكماً فيما بينهما، تختار من تشاء وتعزل من تشاء، فاختار أهل العراق أبا موسى الأشعري، واختار أهل الشام عمرو بن العاص، على أن ينظرا في الأمر فما حكما فيه (فالأمة أنصار الشام عمرو بن العاص، على أن ينظرا في الأمر فما حكما فيها (فالأمة أنصار لهما على الذي يقضيان عليه)[2] فلما اجتمع الحكمان في دومة الجندل حضر الحكومة جماعة من الصحابة الذين اعتزلوا الفريقين، وعلى رأسهم عبد اله بن عمر، واتفق الحكمان (على أن يعزلا علياً ومعاوية، ثم يجعلا الأمر شورى بين الناس، ليتفقوا على الأصلح لهم منهما أو من غيرهما)[3].

---

[1]- انظر البداية والنهاية لابن كثير، 245/7، وفي مصنف ابن أبي شيبة، 546/7 بإسناد صحيح عن الحسن أن أباه كان يقول يوم الجمل: ((يا حسن، لوددت أني مت قبل هذا اليوم بعشرين حجة)).

[2]- انظر ابن جرير في تاريخه، 103/3، وثقات ابن حبان، 293/2، وابن كثير في البداية والنهاية، 288/7.

[3]- ابن كثير في البداية والنهاية، 294/7، وانظر ابن جرير في تاريخه، 112/3.

إلا أنهما لم يتفقا على أحد[1]، وقد كان علي ﷺ قد فوض أبا موسى الأشعري تفويضاً كاملاً، وقال له: ((احكم ولو بحز عنقي))[2].

إن قصة التحكيم ذاتها دليل واضح على أن الأمة هي الحكم في اختيار من تختاره للإمامة، كما أن فيما حصل بين الحزبين دليل على تجذر الحزبية السياسية، ومشروعية الانتماء السياسي، وهو الميل مع طرف دون طرف، بدعوى أنه الأجدر بقيادة الأمة وإدارة شئونها، وإنما المحظور الذي وقع هو الاقتتال بين الحزبين، وقد كان الصواب هو في التحاكم إلى الأمة لتختار من ترضاه، إذ هي صاحبة الحق ابتداء وانتهاء، فلا يحق لأحد أن يفرض نفسه عليها بالقوة.

لقد ظهرت قابلية المجتمع المسلم للتعددية السياسية منذ وفاة النبي ﷺ واجتماع الصحابة في سقيفة بني ساعدة، وتنافس الأنصار والمهاجرين على الإمامة، حتى قال الحباب بن المنذر الأنصاري: ((منا أمير ومنكم أمير))، إلا أن حسم هذا الخلاف تم بالتحاور والتراضي، بعد أن أكد أبو بكر الصديق ﷺ أن العرب «أي المسلمين» لا يرضون إلا بهذا الحي من قريش والعرب المسلمون هم أصحاب الحق في اختيار من يشاءون، وقد أدرك الأنصار هذه الحقيقة التي لا تحتاج إلى استفتاء، إذ هي معلومة لكل عربي مسلم آنذاك، فالعرب لا ينقاد بعضهم لبعض في الجاهلية إلا لقريش لكونهم أهل البيت الحرام، وكل ذلك يؤكد مدى الحرية السياسية في هذه الفترة إن أبا بكر ﷺ لم يرفض مبدأ (منا أمير ومنكم أمير)، وهو مبدأ التداول السلمي للسلطة بين القوى المتنافسة، لكون هذا المبدأ غير جائز في

---

[1] - هذا القدر متفق عليه بين الروايات التاريخية، أما قصة خداع عمرو بن العاص لأبي موسى الأشعري فليس لها أساس من الصحة.

[2] - مصنف ابن أبي شيبة، 7/548 بإسنادين أحدهما صحيح.

الشريعة، أو لكونه يصطدم بالإسلام، وإلا لذلك الأدلة الشرعية التي تحظر مثل هذا المبدأ، وإنما احتج عليهم بعدم رضا العرب، ومن ثم حدوث الانشقاق والفتنة، فقال: ((قد عرفتم أن هذا الحي من قريش بمنزلة من العرب ليس بها غيرهم، وإن العرب لا تجتمع إلا على رجل منهم، فاتقوا الله لا تصدعوا الإسلام))[1].

وفي رواية: ((أن الأنصار قالوا أولاً: نختار رجلاً من المهاجرين، وإذا مات اخترنا رجلاً من الأنصار، فإذا مات اخترنا رجلاً من المهاجرين كذلك أبداً، فيكون أجدر أن يشفق القرشي إذا زاغ أن ينقض عليه الأنصاري، وكذلك الأنصاري))[2].

وهذا تماماً هو مبدأ التداول السلمي للسلطة بين حزبين سياسيين، تارة يحكم هذا، وتارة هذا، حتى يكون من هو خارج السلطة رقيباً على من يديرها، وفي رواية: ((واجتمع المهاجرون يتشاورون، فقالوا: إن للأنصار في هذا الأمر نصيباً، قال: فأتوهم، فقال قائل منهم «أي الأنصار» منا أمير ومنكم أمير للمهاجرين فقال عمر لهم: من له ثلاث مثل ما لأبي بكر ثاني اثنين إذ هما في الغار...))[3].

---

[1] - ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، 152/12.

[2] - المرجع السابق، 31/7، وهي رواية المؤرخ موسى بن عقبة عن الزهري.

[3] - رواه عبد بن حميد، حديث رقم/365/وصححه ابن خزيمة، حديث/1541/، و/1624/من حديث سالم بن عبيد رضي الله عنه، مختصراً.

وفي رواية: ((قالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، فأتاهم عمر فقال لهم: ألستم تعلمون أن رسول الله ﷺ قد أمر أبا بكر أن يصلي بالناس؟ فإيكم تطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر؟...))[1].

وقد روى البخاري حادثة السقيفة من حديث عمر بن الخطاب وفيه: ((فقال قائل من الأنصار: منا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش، فكثر اللغط، وارتفعت الأصوات...[2]، وكان هذا القول منهم بعد قول أبي بكر: إن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش)).

ورواه البخاري من حديث عائشة بنت أبي بكر «رضي الله عنهما» وفيه: ((فتكلم أبو بكر فقال: نحن الأمراء وأنتم الوزراء، فقال الحباب بن المنذر: لا والله لا نفعل، منا أمير ومنكم أمير، فقال أبو بكر: لا، ولكنا الأمراء وأنتم الوزراء...))[3].

وفي رواية: ((قال أبو بكر: نحن الأمراء وأنتم الوزراء، وهذا الأمر بيننا وبينكم))[4]، ثم رضي الأنصار بأبي بكر، وبايعه الجميع بعد تشاور وتحاور ورضا من الجميع إن فكرة التعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة بين المهاجرين والأنصار كما عرضها الأنصار في أول الأمر هي رأي صحيح موافق لمبدأ (وأمرهم شورى بينهم) «والأمر هنا في الآية يقصد به الإمامة أصلاً وما دونها تبعاً»[5]، لولا أن

---

[1]- رواه أحمد (1/21) بإسناد حسن، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

[2]- صحيح البخاري مع فتح الباري، 12/145 حديث 6830.

[3]- المرجع السابق، 7/20 حديث 3668.

[4]- ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، 7/31.

[5]- ولهذا قال عمر وهو على فراش الموت لابن عباس: ((احفظ عني الإمارة، شوى بين المسلمين))، ص35.

العرب لن تقبل الانقياد إلا لرجل من قريش، وقد كان هذا هو واقع الحال في الجاهلية وصدر الإسلام.

إن من دعا إلى مبدأ: (منا أمير ومنكم أمير) لم يتعرض للاضطهاد، ولم يصادر حقه في إبداء رأيه، ولم تتم تصفيته بدعوى الحفاظ على النظام، إذ إن الإسلام لا يقر مثل هذه الأساليب المحظورة شرعاً، وكيف يُضطهد من يطالب بحقه في الشورى وحقه في أن يرشح نفسه لتختاره الأمة أو تختار غيره؟!كما تؤكد حادثة السقيفة أن اشتراط القرشية في الإمامة لم يكن معروفاً ولا معلوماً بين الصحابة، وإلا لما نازع فيها الأنصار، ولما احتج أبو بكر وعمر بمثل هذه الحجج، وقالوا: إن النبي ﷺ جعل هذا الأمر في قريش ويحرم عليكم أن تنازعوا، وإنما احتجوا بأن العرب لن تقبل ذلك، وقد أدرك الأنصار هذه الحقيقة، وإلا لقالوا: ((بل ستقبل العرب بنا ومعلوم أن الأنصار من قحطان، وعرب الحجاز قاطبة من عدنان، وما كانوا يرضون الانقياد إلا لقريش، لقد كانت مراعاة المصلحة ورأي الأكثرية وهم العرب هي الفيصل في هذا الموضوع، كما احتج عمر بأفضلية أبي بكر، كل ذلك يؤكد عدم ظهور دعوى اشتراط القرشية للإمامة في تلك الفترة)).

كما ظهر هذا المبدأ مرة ثانية عندما تنافس الستة الذين اختارهم عمر ورشحهم للإمامة، إذ هذا الترشيح هو تكريس لمبدأ التداول السلمي للسلطة، وترسيخ لمبدأ التعددية، وفتح للطريق أمام التنافس المشروع على السلطة، على أن تكون الأمة هي الحكم والمرجح بأي وسيلة تحقق هذا الغرض، وترسخ هذه المبدأ وهذا ما أدركه علي ومعاوية بموافقتهما على مبدأ التحكيم، إذ هو رد للأمر إلى الأمة، لتختار واحداً منهما أو غيرهما، وهذه هي التعددية السياسية، وقد اتفق الحكمان على خلعهما وإرجاع الأمر للأمة شورى بينها لتختار من تشاء منهما أو من غيرهما.

ولهذا خرج الخوارج على عليّ ﷺ عندما رضي بمبدأ التحكيم ورد الأمر للأمة.

إن كل الحوادث التاريخية تؤكد رسوخ مبدأ الحرية السياسية الفردية والجماعية في عصر الخلفاء الراشدين، فقد كان الأفراد والجماعات يبدون آراءهم، ويبدون معارضاتهم لسياسة الخلفاء بكل حرية، ودون خوف من الاضطهاد، أو مصادرة للحقوق والحريات، وقد تجلى ذلك في أوضح صوره بعد ظهور حركة الخوارج التي تعد أشد الحركات السياسية تطرفاً، وإذا كانت الاختلافات قبل ذلك بين القوى الاجتماعية والأحزاب خلافات سياسية تتعلق بموضوع الإمامة وسياسة شؤون الدولة، فإن حركة الخوارج تعد أول حركة فكرية سياسية معارضة، وهي مع ذلك حركة مسلحة، وقد خرجت على الخليفة الراشد علي بن أبي طالب بعد التحكيم، وحكمت عليه بالكفر وعلى من معه من الصحابة لقد خرجوا عن طاعته، وكانون يطعنون فيه، وهو يخطب على المنبر، فكان لا يتعرض لهم، بل قال كلمته المشهورة التي أصبحت قاعدة راسخة في التعامل مع الطوائف المخالفة في الفكر والرأي حيث قال: ((لهم علينا ثلاث: ألا نبدأهم بقتال ما لم يقاتلونا، وألا نمنعهم مساجد الله أن يذكروا فيه اسمه، وألا نحرمهم من الفيء ما دامت أيديهم مع أيدينا [1]، ثم اشترط مقابل ذلك عليهم فقال: على ألا تسفكوا دماً حرماً، ولا تقطعوا سبيلا، ولا تظلموا ذمياً، قالت عائشة «رضي الله عنها»: فلم قاتلهم إذاً؟! قال عبد الله

---

[1] - مصنف أبن أبي شيبة 562/7 بإسناد صحيح من طريق سلمة بن كهيل عن كثير بن نمر أنه سمع علياً وهو يخطب، وهو إسناد على شرط البخاري، إلا كثير هذا فقد ذكره ابن حِبان في ثقاته، ورواه ابن جرير في التاريخ 114/3 من طريق ابن كثير، وفي 115/3 بإسناد صحيح من طريق ليث ابن أبي سليم عن أصحابه عن علي.

بن شداد: والله ما بعث إليهم حتى قطعوا السبيل، وسفكوا الدماء، واستحلوا الذمة))[1].

وهذا يؤكد مدى الحرية الفكرية والسياسية التي كان يمارسها في عهد الخلفاء الراشدين، فقد تعامل عليّ ﵁ مع الخوارج قبل أن يسلوا السيف على الأمة بالمنهج نفسه الذي اتبعه عثمان ﵁ مع من خرجوا عليه، فكانوا يطعنون في رأيه، وينتقدون سياسته، فكان يعرض عنهم، إذ لا يرى أن مثل هذه المعارضة تستوجب قتلهم، أو حبسهم، أو ضربهم، وهذا ما كان بنهجه عمر مع من خالفوه في الرأي وادعوا أنه ظلمهم في قصة الأرض المغنومة، وهذا أيضاً ما ثبت عن أبي بكر عندما غضب على أبي برزة الأسلمي لما اقترح أن يقتل الرجل الذي سبَّ أبا بكر ﵁ فأبى أن يتعرض له لمجرد أنه أغضب الخليفة، إذ ليس في هذا ما يستوجب القتل قال الحافظ ابن حجر بعد أن أورد هذه النصوص عن عليّ ﵁: ((فيه الكف عن قتل من يعتقد الخروج على الإمام ما لم ينصب لذلك حرباً، أو يستعد لذلك لقوله: إذا خرجوا فاقتلوه، وحكى الطبري الإجماع على ذلك في حق من لا يكفر باعتقاده، وأسند عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب في الخوارج بالكف عنهم ما لم يسفكوا دماً حراماً، أو يأخذوا مالاً، فإن فعلوا فقاتلوهم ولو كانوا

---

[1] - رواه أحمد في المسند، (86/1 – 87) وأبو يعلي الموصلي (367/1حديث 474) والحاكم في المستدرك (153/2) وقال: (صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه)، وقال ابن كثير في البداية والنهاية (292/7)، (إسناده صحيح) وهو كما قال، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (235/6 – 237): (رجاله ثقات). وقد أنكرت عائشة قتل علي لهم حتى أخبروها بالقصة، كما أنكرت على عثمان عندما بلغها خبر كاذب أنه قتل الوفد الذين جاؤوا معترضين على سياسته، وكذلك أنكرت على معاوية قتله عدي بن حجر،انظر البداية والنهاية 57/8.

ولدي، ومن طريق ابن جريج: قلت لعطاء: ما يحل في قتال الخوارج؟ قال: إذا قطعوا السبيل وأخافوا الأمن).

وأسند الطبري عن الحسن أنه سئل عن رجل كان يرى رأي الخوارج ولم يخرج؟ فقال: ((العمل أملك بالناس من الرأي...))[1]، أي: لا يؤاخذون بمجرد تطرف آرائهم حتى يتحول الرأي إلى سلوك وممارسة.

ونقل عن "الخطابي" قوله: ((أجمع علماء المسلمين على أن الخوارج فرقة من فرق المسلمين، وأنهم لا يكفّرون ما داموا متمسكين بأصل الإسلام[2]، وقال: وقد أخرج الطبري بسند صحيح عن علي، ذكر الخوارج، فقال: إن خالفوا إماماً عدلاً فقاتلوهم، وإن خالفوا إماماً جائزاً فلا تقاتلوهم، فإن لهم مقالاً)) [3].

قال الحافظ: ((وعلى هذا يحمل ما وقع للحسين بن علي، ثم لأهل المدينة في الحرَّة، ثم لعبد الله بن الزبير، ثم للقراء الذين خرجوا على الحجاج))[4].

لقد شهد علي ﵁ للخوارج بأنهم مسلمون فقد سئل عنهم: ((أكفار هم؟ قال: من الكفر فروا، فقيل له: أمنافقون هم؟ قال: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلاً. قيل: فما هم؟ قال: قوم بغوا علينا))[5].

1- ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، 12/299.

2- المرجع السابق، 12/300.

3- المرجع السابق، 12/301.

4- المرجع السابق، 12/301.

5- مصنف ابن أبي شيبة، 7/563 بإسناد صحيح.

بل لقد نهى عن سبهم وشتمهم فقال: ((لا تسبوهم، ولكن إن خرجوا على إمام عادل فقاتلوهم، وإن خرجوا على إمام جائر فلا تقاتلوهم، فإن لهم بذلك مقالاً))[1].

وقد سار الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز بسيرة علي ﷺ في الخوارج، فقد خاصمهم وجادلهم ثم قال لرجل أرسله إليهم: ((إن قتلوا وأفسدوا في الأرض فاسط عليهم وقاتلهم، وإن هم لم يقتلوا ولم يفسدوا في الأرض فدعهم يسيرون))[2].

ورواه الحسن بن صالح عن أبيه قال: ((قرئ كتاب عمر بن عبد العزيز علينا: إن سفكوا الدم الحرام وقطعوا السبيل، فتبرأ من الحرورية وأمر بقتالهم))[3] وهذا ما استقر عليه رأي جمهور الفقهاء كما قال "ابن قدامة": ((إذا أظهر قوم رأي الخوارج، مثل تكفير من ارتكب كبيرة وترك الجماعة، واستحلال دماء المسلمين، وأموالهم، إلا أنهم لم يخرجوا عن قبضة الإمام، ولم يسفكوا الدم الحرام، فلا يحل بذلك قتلهم ولا قتالهم، وهذا قول أبي حنيفة والشافعي وجمهور أهل الفقه))...

واحتجوا بفعل عليّ ﷺ، فقد قال: ((لكم علينا ثلاث، لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله تعالى، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم مع أيدنا، ولا نبدأكم بقتال...))، وكتب "عدي بن أرطأة" إلى عمر بن عبد العزيز أن الخوارج

---

[1]- مصنف ابن أبي شيبة، 557/7 بإسناد صحيح.

[2]- المرجع السابق، 557/7 بإسناد صحيح.

[3]- موفق الدين أبي محمد عبد الله **بن قدامة** المقدسي: المغني من مستودعات الفقه الحنبلي، 58/10 -60.

يسبونك فكتب إليه: ((إن سبوني فسبوهم أو اعفوا عنهم، وإن شهروا السلاح فأشهروا عليهم، وإن ضربوا فاضربوا ...، ولأن النبي ﷺ لم يتعرض للمنافقين الذين معه في المدينة فغيرهم أولى))، لقد كانت هذه السياسة التي سار عليها علي رضي الله عنه تمثل تعاليم الإسلام المنزل بأوضح صورها وأعدلها، حيث ضمن لمخالفيه في الرأي «مع تطرفهم وغلوهم» الحرية العقائدية والفكرية والسياسية والحقوق المالية، فلم يقاتلهم إلا دفعاً لعدوانهم ومنعاً لفسادهم، لا لفساد آرائهم وتطرفها أو معارضتهم له في الرأي، لعلمه رضي الله عنه أن الدين الذي جاء بمبدأ: (لا إكراه في الدين)، فلم يضق ذرعاً بوجود أديان أخرى في ظل عدل الإسلام، لا يمكن أن يضيق ذرعاً «من باب أولى» بالخلاف في الرأي بين أهل الدين الواحد فيما تألوا فيه، وهذا مقتضى القياس الجلي الذي هو أصح أنواع القياس، وهذه السنة التي سنها الخليفة الراشد الرابع، وأجمع عليها الصحابة «رضي الله عنهم» وسار عليها الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، هي التي كان لها أكبر الأثر فيما بعد استقرار المجتمع الإسلامي مع كثرة الطوائف الفكرية والمذاهب الفقهية والأحزاب السياسية التي كانت تعج بها الدولة الإسلامية وعواصمها[1].

---

[1]- د. حاكم المطيري: الحرية أو الطوفان، المؤسسة العربية لدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 2004.

فصل الدين عن الدولة وهل ذلك مفهوم إسلامي

العقيدة في الإسلام عنصر جوهري في تشريعه بوجه عام، والسياسي منه بوجه خاص ضماناً لثبات الخليفة الأخلاقية للنشاط الإنساني بعامة والسياسي بخاصة[1].

وعلى هذا الأساس فالحقيقة الدينية في لب وقلب كل نشاط، لأن هذه الحقيقة هي التي تعطي النشاط ضميره وروحه ووجدانه.

هكذا يقرر الإمام محمد عبده: ((لو رزق الله المسلمين حاكماً يعرف دينه، ويأخذهم بأحكامه فرأيتهم قد نهضوا، والقرآن في إحدى اليدين، وما قرر الأولون، وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى، ذلك لآخرتهم[2]، وهذا لدنياهم، وساروا يزاحمون الأوروبيين، فيزحمونهم)).

ذلك أن الإسلام يميز بين العلوم والشريعة، وبين ما سواها من العلوم، فالأولى تتعلق بالنبوة وباليوم الآخر وبالعبادات وبأركان الدين، هي علوم بشرعية، المرجع الأول فيها إلى النصوص الموصى بها، وهذه هي علوم الدين، وما سواها من العلوم رغم تسميتها بالإسلامية، فإنها علوم عقلية دنيوية، جاءت ثمرة لنشاط العقل الإنساني المحكوم فقط بالحقائق المكتشفة في ميادين هذه العلوم، فنحن لدينا في تراثنا علوم وفنون، مثل العمارة الإسلامية.

1- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع في الإسلام، ص75.

2- الشيخ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج3، ص251.

والزخرفة الإسلامية، والفن الإسلامي والطب والصيدلة..إلخ، ولقد سميت إسلامية بالمعنى الحضاري لا الديني، وهي علوم العقل الإسلامي، وليست علوم الوحي الإسلامي، وهي محكومة بحقائق العلم، كما وأوجب عليهم أن يحسنوا فيه، وأباح لهم الملك، وفرض عليهم أن يحسنوا المملكة..، وكل ما يمكن للإنسان أن يصل إليه بنفسه لا يطالب الأنبياء ببيانه، ومطالبتهم به جهل بوظيفتهم، وإهمال للمواهب والقوى التي وهبه الله إياها ليصل بها إلى ذلك... وقد أرشدنا نبينا ﷺ إلى وجوب استقلالنا دونه في وسائل ديننا إذ قال: ﴿كَانَ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِ دُنْيَاكُمْ فَشَأْنُكُمْ، وَكَانَ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِ دِينِكُمْ فَإِلَيَّ، وفي لفظ مسلم، فَقَالَ: مَا لِنَخْلِكُمْ، قَالُوا: قُلْتَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُم﴾[1]، ويحدد "ابن القيّم" معنى الشريعة، ودور الجهد البشري في صنع السياسة التي هي جزء من الشريعة إذا كانت محققة لمصالح الناس، ومقررة للعدل بينهم يقول: ((إن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم «بكسر الحاء وفتح الكاف»، أي الحكمة والعلة والسبب ومصالح العباد... والسياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ﷺ، ولا نزل به ووحي...[2].

أما "الغزالي" فيؤكد أيضاً: ((أن الشرعيات أمور وضعية اصطلاحية، تختلف بأوضاع الأنبياء والإعصار والأمم))[3].

على هذا الأساس لم يجد المسلمون غضاضة في الاستفادة من التجارب الإنسانية، فعمر بن الخطاب رضي الله عنه استفاد، واسترشد في تدوين الدواوين بتجارب الفرس

---

[1]- الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج3 ص420.

[2]- لهذا النص تتمة وقد سبق إيراد النص بكامله.

[3]- محمد بن محمد **أبو حامد الغزالي** الطوسي: فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، طبعة القاهرة، 1964، ص96.

المجوس والروم والنصارى في هذا المجال، وبعد الفتوحات الكبرى للمجتمعات الزراعية بأحواض الأنهار أراد وضع نظام ضريبي للأرض والزراعة، فوقع الاختيار على النظام الذي وضعه كسرى أنوشروان[1] كما يقررها عقل العالم المسلم، فليست هناك علوم مسلمة وأخرى كافرة...[2]، والكل يسلم بأن التصوف هو واحد من العلوم الإسلامية، ويرى فيه علماً خارجاً عن نطاق علوم الشريعة، فهم قد ميزوا بينه وبين علوم الشريعة عندما قسموا العلوم إلى: علم شريعة، وعلم حقيقة، فجعلوا منطق علم التصوف ومعاييره ما سموه بالحقيقة، بينما ظلت الشريعة هي منطلق علومها ومنطقها هو أداة البحث في هذه العلوم، بل سموا أهل العلم «المتصوفة» أهل الحقيقة[3] تلك ميزة امتاز بها تراثنا الديني في جوهره وأصالته ونقائه عن تراث الكنيسة في أوروبا، ومن ثم فلا بد وأن تختلف منطلقاتنا، إذا نظرنا إلى علاقة الدين بالعلم عن منطلقات الأوروبيين، فليست هناك معركة بين الدين الإسلامي وبين العلوم، حتى يكون هناك عداء، لأنه لا مدخل للدين في مجالات بحث هذه العلوم اللهم إلا دعوة الإنسان كي يعمل عقله دائماً وأبداً كي يغني حياته، ويتخذ من تراث العلم ومكتشفاته عبراً وعظات لعمق إيمانه بأصول الدين.

والأمر نفسه بالنسبة للمجال السياسي، ولكن صوت العلمانية قد ارتفع في أوروبا بعزل السلطة الدينية للكنيسة عن شؤون المجتمع السياسي لأن تراث أوروبا

---

[1] - د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص90.

[2] - المرجع السابق، ص99.

[3] - المرجع السابق، ص99.

كان يشهد سلطة دينية تحكم قبضتها على مقدرات المجتمع، والإسلام لا يقر السلطة الدينية، بل هو كما يقول الإمام محمد عبده ينكرها ويهدمها .

هكذا يقرر الدكتور "محمد عمارة" أنه إذا كانت العلمانية في أوروبا هي موقف ضد دينهم كما فسرته الكنيسة فهي عندنا : ((الحقيقة المعبرة عن نقاء الموقف الإسلامي في هذا الموضوع، فمسيحية أوروبا حاربت العلمانية لأنها ضدها، إسلامنا فإنه علماني لأنه ينكر السلطة الدينية التي تجعل لنفر من البشر سلطان اختص به المولى سبحانه وتعالى...، ومن هنا فالدعوة إلى فصل الدين عن الدولة والسياسة قد جاءت في مناخ وواقع وتراث كانت فيه وحدة واتحاد بين الدين والسياسة... ومن ثم فمصطلح العلمانية، لا يمثل عدواناً على ديننا، ولا انتقاصاً من إسلامنا، بل على العكس يمثل العودة بديننا الحنيف إلى موقفه الأصيل، وموقفه المتميز في هذا الميدان، كما أن فصل الدين عن الدولة لا يمكن أن يكون شعار الذي يفهمون الإسلام من الفهم، فهو شعار مرفوض بنفس القدر الذي ترفض به شعار وحدة السلطتين: الدينية والزمنية في المجتمع والحياة فكلاهما ثمرة معركة أوروبية لها منطلقاتها وملابساتها وموازينها المختلفة عن مثيلاتها في واقعنا العربي الإسلامي))[1].

والفصل بين الدولة والدين هو في حد ذاته أمر غير منظور ولا قابل للتحقيق لأن الدين وضع إلهي، يتحقق في فكر الإنسان وسلوكه، مثله في ذلك، مع فروق في التشبيه مثل معتقدات أخرى، ومذاهب متعددة يذهب إليها الإنسان في الفن، والأدب والسياسية والفلسفة، وغيرها من الأسس الفكرية التي تكون مجموعها معتقد الإنسان وفكره، وبها يتحدد سلوكه وينطبع، وكما تتعايش هذه الأنماط الفكرية والاعتقادية، وتتجاور، تتماس في الإنسان الواحد وإن كانت متميزة كل

---

[1]- د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص101.

منها عن الأخرى، كذلك الحال الواحد، وإن كانت متميزة كل منها عن الأخرى، كذلك الحال في المجتمع والدولة، إذ هما حصيلة وضع الأفراد، ففي المجتمع والدولة تلتقي وتتعايش، وتتماس أنماط فكرية وإعتقادية كثيرة: الدين – الفلسفة – الأدب – الفن ما هو ديني الطابع[1]، وما هو دنيوي المنشأ والصفة، كل ذلك يلتقي ولكنه يتمايز.

ومن هنا فإن الصياغة التي نفضل استخدامها هي أن نقول: ((إن الإسلام ينكر أن تكون صفة السلطة السياسية الحاكمة دينية، أي ينكر وحدة السلطتين الدينية والزمنية، ولكنه لا يفصل بينهما، وإنما هو يميز بينهما))[2].

والرسول ﷺ يضع يدنا على هذه الحقيقة عندما يعلمنا اختلاف طبيعة السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي (من حيث مدينتها) عن طبيعة تلك السلطة قبل الإسلام، في تاريخ بني إسرائيل، عندما كانت ذات طبيعة دينية يعلمنا ذلك عندما يقول: إن بني إسرائيل كانت تسوسهم الأنبياء، كلما هلك بني خلفه بني، وإنه لا بني بعدي، إنه سيكون خلفاء[3].

على ضوء ما تقدم فقد ميز التراث الإسلامي – تمييزاً وليس فصلاً – بين أمة الدين وأمة السياسة، فأمة الدين هي المؤمنون بدين الإسلام، أما أمة السياسة فهي جماعة المواطنين الذين تربطهم علاقة المواطنة في الدولة الإسلامية رغم اختلاف العقائد.

---

[1]- د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص103.

[2]- المرجع السابق، ص103.

[3]- رواه البخاري في صحيح، وابن ماجه في سننه وابن حنبل في مسنده.

ذلـك أن الجماعـة المؤمنـة بالإسـلام كونـت مـع المـواطنين البشـريين غـير المسلمين أمة السياسة في الدولة الجديدة تربطهم جميعاً علاقة المواطنة لا علاقة الإيمـان بالإسـلام، وهـؤلاء المواطنـون غـير المسـلمين الـذين ارتبطـوا مـع المسـلمين بعلاقة المواطنـة مع دولـة المدينـة هـم القبائـل اليهوديـة الـتي تحالفت مع المسلمين وكونت معهم الدولة الجديدة[1].

وعلى حين كان القرآن هو الدستور الديني للجماعة المؤمنة بالإسلام، كان لجماعة المـواطنين، أي للأمـة بـالمعنى السياسـي في هـذه الدولـة، دسـتور سياسـي سمـاه الرسول ﷺ وسماه الناس يومئذ وسماه المؤرخون تارة بالصحيفة وتارة بالكتاب[2].

ونحـن نقـرأ في هـذا الدسـتور نصـاً يؤسـس لأمـة المـؤمنين، يقـول هـذا الـنص: ((إن المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم والحق معهم، وجاهد معهم إنهم أمة واحدة دون الناس)).

ثم نقـرأ نصـاً آخـر يتعلـق بأمـة السياسـة، يقـول هـذا الـنص: وإن يهـود بـني عـوف (ومعهم بقية قبائل اليهود) أمة مع المؤمنين.

حتى بعد أن نبض اليهود عهدهم وخروجهم من إطار الجماعـة السياسـية القائمـة على المواطن، حتى بعد ذلك ظلت الأمة السياسية في هذه الدولة أوسع نطاقاً مـن الأمة المؤمنة بالدين الجديد.

---

[1]- د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص107.

[2]- المرجع السابق، ص107.

فمن مواطني هذه الدولة في عهد الرسول ﷺ (المؤلفة قلوبهم)، وهم أولئك المواطنون الذين نصروا الدولة الجديدة نصراً مؤزراً، وحاربوا معاركها كجند يتقاضى مقابلاً مادياً لعطائه السياسي، وليس بدافع الإيمان[1].

ولقد بقي المؤلفة قلوبهم حتى عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب، حيث دخل هؤلاء في نطاق الجماعة المؤمنة، فطرح هذا التطور ضرورة التغيير في سهم المؤلفة قلوبهم على ما هو معلوم تاريخياً، ومن ثم لو كانت هذه المسألة دينية لما تجرأ الخليفة عمر إلى إلغائها.

ومثل المؤلفة قلوبهم في هذا الأمر نجد الأعراب الذين أسلموا بمعنى الانخراط في حركة الدولة الإسلامية فنصروها بسيوفهم، واكتسبوا شرف المواطنة، دون أن يكتسبوا شرف عضوية جماعة المؤمنين[2].

هكذا يتكلم القرآن عن أعراب مؤمنين: ﴿وَمِنَ الأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ **التوبة/99**.

على حين نجد منهم من اقتصر على الإسلام، قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ **الحجرات/14**.

والخلاصة فهناك تمييز دون الفصل بين الدين والسياسة، ومن هنا سنناقش خطابين لمفكرين حديثين هما علي عبد والدكتور عادل ضاهر.

---

[1]- د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص101.

[2]- المرجع السابق، ص101.

خطاب الشيخ علي عبد الرازق:

لقد ذهب الشيخ عبد الرازق إلى أن الإسلام دين فقط وأن محمداً ﷺ: ((ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة مُلك، ولا دعوة لدولة))[1].

وقد استند دعاة هذا الرأي إلى بعض الأدلة المستمدة من القرآن والسنة والمستندة إلى العمق والمنطق[2]، فمن هذه الأدلة مثلاً قوله سبحانه وتعالى مخاطباً الرسول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً﴾ **الاسراء/54**.

- وقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ **النور/54**.
- وقوله تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾ **الاسراء/105**.
- وقوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ﴿21﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ **الغاشية/21-22**.

ومن السنة ساق "الأستاذ علي عبد الرازق" أدلة أخرى لتأييد وجهة نظره في أن الإسلام دعوة دينية فقط، أن الرسول ﷺ: (لم يكن له شأن في الملك السياسي)، من ذلك ما رواه صاحب السيرة النبوية: ﴿عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ: أَنَّ رَجُلا أَتَى

1- الأستاذ الشيخ علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، الذي نشره سنة 1925 وتبنى فيه الرأي القائل بأن الإسلام مجرد دعوة دينية ولا ينظم أمور الحكم في الدولة.

2- راجع في دراسة هذا الرأي وتفنيد الأدلة التي أستند إليها البحث القيم للأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي المعنون: الإسلام وهل هو دين ودولة، والمنشور في مجلة القانون والاقتصاد، العدد الرابع من السنة الرابعة والثلاثين، ص 1025، والعدد الأول من السنة الخامسة والثلاثين، ص107 وما بعدها.

رَسُولَ اللّه ﷺ، فَقَامَ بَيْنَ يَدَيْه فَأَخَذَهُ منَ الرّعْدَة، فَقَالَ رَسُولُ اللّه ﷺ: هَوّنْ عَلَيْكَ فَإِنّي لَسْتُ بِمَلك، إنّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَة منْ قُرَيْش كَانَتْ تأكلُ القديدَ بمكة﴾، واستند أيضاً إلى قول الرسول ﷺ في مناسبة أخرى: ﴿أنتم أعلم بشؤون دنياكم﴾.

أما عن الأدلة العقلية التي استند إليها أصحاب هذا الرأي فهي جميعاً، سواء تلك التي استند إليها الأستاذ علي عبد الرازق أم تلك التي استند إليها غيره من أصحاب هذا الرأي، الغربيون المسيحيون منهم والكتاب المسلمون، لا تقوى على النقد، وتنهار من أساسها بمجرد طرحها على بساط المناقشة.

فمن هذه الأدلة مثلاً ما قاله الأستاذ علي عبد الرازق من أنه: ((معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية، فأما أخذ العالم كله بحكومة واحدة، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة، فذلك مما يوشك أن يكون خارجاً عن طبيعة البشرية، على أن ذلك إنما هو غرض من الأغراض الدنيوية التي خلى اللّه بينها وبين عقولنا، وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم وأهواؤهم ونزعاتهم))[1]، والرد على هذه الحجة في غاية البساطة، ذلك أن أحداً لم يدَّع بقيام حكومة إسلامية عالمية تمد سلطانها على العالم كله، والقول بأن الإسلام دين ودولة لا يمنع أبداً من تعدد الحكومات واختلاف الأنظمة السياسية الإسلامية.

ومن القواعد الأساسية المقررة في الشريعة الإسلامية الغراء: قاعدة التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية، وقاعدة رعاية المصالح المرسلة، وقاعدة (المشقة تجلب التيسير).

---

[1]- الشيخ علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم، ص78.

فهذه القواعد وكثير غيرها تؤكد أن الإسلام «في غير مسائل المعتقدات والعبادات» يسمح باختلاف النظم باختلاف الزمان والمكان، وأنه لا يتضمن في المسائل الدنيوية إلا الأسس العامة دون الدخول في التفصيلات، فهذه تختلف باختلاف الدول، أما العموميات فهي على درجة من المرونة بحيث يمكن تجاوبها مع الظروف المختلفة.

ومن الحجج التي استند إليها أصحاب الرأي القائل بأن الإسلام دعوة دينية لا تنظم أمور الدنيا والسياسة، قولهم إن الدين عبارة عن حقائق ثابتة لا تتغير بتغير الزمان أو المكان ولا تختلف من بلد إلى بلد آخر، أما شؤون الحكم والسياسة فهي تخضع لأسباب التطور والتبدل الدائم، وتختلف في تنظيمها باختلاف الظروف والأفكار، ويضيف أصحاب هذا الرأي إلى ذلك أنه إذا كان الرسول عليه السلام قد (مارس كثيراً من مظاهر السلطة التي يمارسها الحكام) وأن خلفاءه من بعده قد أقاموا (حكومات واسعة النفوذ عظيمة السلطان كان العدل لحمتها وسداها، فإن هذا كله لا يعني أن هناك طرازاً خاصاً من الحكومات يعتبره الدين بعض أركانه وفرائضه، بحيث إذا لم يقم يكون قد أنهد منه ركن وسقطت فريضة)[1].

وقد تصدى لتنفيذ هذه الحجج الكثيرون من علماء المسلمين، بل وغير قليل من المستشرقين والباحثين الغربيين، وبينوا فوق ذلك من الأدلة الإيجابية المستمدة من

[1]- خالد محمد خالد: من هنا نبدأ، ص154، 156.

القرآن والسنة ومن الواقع ومن المنطق ما يؤكد أن الإسلام ليس ديناً فحسب، ولكنه نظام سياسي أيضاً[1].

والحقيقة أن مصدر الخلاف بين أصحاب الرأيين المتعارضين يرجع أساساً «كما قال بحق "الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي"»[2]، إلى عدم وضع المسألة وضعاً صحيحاً، فلقد دار الجدل بين الفريقين حول معرفة ما إذا كان الإسلام ديناً ودولة أم أنه مجرد دعوة دينية لا تنظم شيئاً من أمور الحكم والسياسة على أن الوضع الصحيح للمسألة يكون بتحديد ما إذا كان الإسلام قد تضمن «إلى جانب ما قرره من أحكام العبادات وفرائض الدين» تنظيماً لبعض أمور الدنيا، أو بعض الأسس العامة للتنظيم السياسي، ولو أن المسألة وضعت في هذه الصورة، لما كان ثمة خلاف، ولما أنكر البعض حقائق ثابتة لا تثير أي جدال فما لا شك فيه أن القرآن قد تضمن بعض المبادئ العامة التي تحكم التنظيم السياسي في كل زمان ومكان مثل مبادئ الشورى والحرية والمساواة والعدالة والتكافل الاجتماعي، فهذه مبادئ قررتها آيات صريحة في القرآن، وهي بطبيعتها العامة صالحة لكل زمان ومكان وتتخذ صوراً مختلفة في التطبيق.

---

[1]- راجع في ذلك بالتفصيل: الدكتور عبد الحميد متولي (الإسلام وهل هو دين ودولة)، البحث السابق الإشارة إليه، والدكتور محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، طبعة سنة 1952، ص14 وما بعدها، والدكتور محمد يوسف موسى: محاضرات لطلبة الدراسات العليا بكلية الحقوق جامعة القاهرة وموضوعها: نظم الحكم في الإسلام، ص7 وما بعدها.

[2]- عبد الحميد متولي: راجع بحثه الذي سبقت الإشارة إليه عن الإسلام وهل هو دين ودولة، ص1037، من العدد الرابع من السنة الرابعة والثلاثين من مجلة القانون والاقتصاد.

ومما لا شك فيه أيضاً أن محمداً ﷺ قد أقام دولة إسلامية منذ هجرته إلى المدينة المنورة، وأن خلفاءه من بعده قد أقاموا دولة، وأن جميع أركان ومقومات الدولة من شعب وإقليم وسلطة حاكمة قد توافرت في هذه الدولة الإسلامية، فهذه وقائع لا تحتمل المنافسة[1].

أما مقولة إن الإسلام قد جاء بصورة معينة من صور الحكم، أو قرر شكلاً محدداً للتنظيم السياسي، فهذه هي التي لا تستند إلى أساس سليم، فرياسة الدولة، ولمن تكون، والشروط التي يلزم توافرها فيمن يتولى الخلافة، أساليب ممارسة السلطة، كل هذه الأمور لم ينظمها القرآن، وإنما كان يفصل «في النادر من الأحيان» في مسائل عرضية ليست بطبيعتها مما يعد تشريعاً عاماً لزماً للأجيال التالية، وما كان يصدر عن الرسول عليه الصلاة والسلام في مثل هذه الأمور إنما كان يقوم على المصالح المرسلة، أي أن أساسه هو المصلحة القائمة في عصره[2].

ومن كل ذلك نخلص إلى أن القرآن قد تضمن أحكاماً عامة تتصل بأمور الحكم في الدولة، وأن الإسلام قد أقام دولة توافرت لها أركان الدولة المعروفة والرسول عليه الصلاة والسلام وخلفاؤه عرضوا لغير قليل من أمور التنظيم السياسي، وعلماء المسلمين اجتهدوا في استنباط الكثير من الأحكام الدستورية ووضعوا العديد من الأسس العامة في مشاكل التنظيم السياسي، ومن هذه المصادر يمكن دراسة الفكر السياسي في الإسلام.

---

[1]- د . ثروت بدوي: أصول الفكري السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص115 .

[2]- راجع في ذلك الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي في بحثه السالف ذكره والمراجع التي أشار إليها في ص1038 بالهامش.

وبالطبع فالقرآن وحده هو الذي قرر قواعد ملزمة صالحة لكل زمان ومكان، أما حقبة المصادر، فهي مصادر للفكر السياسي نستعين بها في معرفة أصول الفكر وقواعد التنظيم السياسي.

خطاب الدكتور عادل ضاهر:

يستهل الأستاذ عادل ضاهر مقاله متعرضاً لرأي أحد الكتاب الإسلاميين بأن الإسلام يتضمن بحكم ماهيته الدولة[1]، وينعي الأستاذ ضاهر هذه العلاقة المفهومية الجوهرية النابعة من الطبيعة الذاتية للإسلام، ويدلل بالمفارقات المنطقية لهذه المقولة.

ذلك أن الفارق واضح وبيِّن بين اعتبارنا العلاقة بين الإسلام والسياسة علاقة تاريخية، أو اعتبارها علاقة مفهومية.

فالحالة الأولى تعني أن الظروف التاريخية، وليس أي شيء آخر هي التي أوجبت إقامة دولة لغرض ترسيخ الدين، أما في **الحال الثانية** فالسياسة متضمنة في صلب التعاليم الدينية الأساسية للإسلام، ولا تخضع لتقلبات الزمان وبمعنى آخر إننا إذا أخذنا الفحوى العقدي الأساسي للإسلام، فإننا سنجد أنه يشكل وحده أساساً كافياً لاشتقاق الاعتقاد بضرورة توجيه الإسلام نحو إقامة دولته، أي أن الاعتقاد الأساس للإسلام بالله الواحد الأحد، الخالق لكل ما في السموات والأرض وذي العلم الكلي والقدرة الكلية وذي الوجود الواجب يتضمن منطقياً

---

[1]- هو رأي محمد فتحي عثمان: الإسلام وحي واجتهاد، منبر الحوار، العدد 9 السنة 3، ربيع 1998، ص 135.

الاعتقاد أن المسلم ملزم بأن يقيم دولته على الأسس التي تقتضيها الشريعة الإسلامية[1].

هنا يتساءل الأستاذ ضاهر ما المقصود من قولنا إن اعتقاداً أو موقفاً متضمناً في الماهية العقدية للمسلم؟....

يجيب عن ذلك بالقول إن الكلام على الماهية العقدية للإسلام، هو كلام على ذلك الاعتقاد الذي له أسبقية منطقية على الاعتقادات الدينية الأخرى للمسلم، ومن جهة ثانية فالأسبقية المنطقية للاعتقاد الذي يفترض أنه يشكل الماهية العقدية للمسلم هي أسبقية ابستمولوجية[2].

مرة ثانية يعود الأستاذ ضاهر لتحديد هذه الماهية بالقول: ((الاعتقاد بوجود خالق أزلي كلي الحضور واحد أحد لكل شيء خالق واجب الوجود كلي العلم وكلي الخير وذي حرية تامة ومصدر للإلزام الأخلاقي))[3].

بعد هذا التحديد ينبري الأستاذ ضاهر لنعي الارتباط المفهومي بين الإسلام والسياسة طارحاً السؤال الآتي: هل يمكن أن يأمر الله البشر بأن يقيموا دولتهم على أسس معينة دون سواها بغض النظر عن ظروف الزمان والمكان؟. يؤكد الكاتب المذكور أن هنالك أربع قضايا أساسية تترتب على كون علاقة الإسلام بالسياسية هي أكثر من علاقة تاريخية وهذه القضايا هي:

---

[1] - محمد فتحي عثمان: الإسلام وحي واجتهاد، منبر الحوار، العدد 9 السنة 3، ص73.

[2] - المرجع السابق، ص74.

[3] - إن الكاتب عرض لأسماء الله الحسنى بما يتعلق مع وجهة نظره مستبعداً فكرة العدل ذات المضمون الدينامي الحركي.

- إن اللّه بحكم طبيعته، لا يمكن إلا أن يكون قد أمر المسلم بأن ينظم شؤونه السياسية والاجتماعية وفق قواعد معينة.
- إن ما أمر اللّه به هو أن هذا التنظيم وفق قواعد معينة بغض النظر عن الظروف.
- إن اللّه أمر المسلم بالذات أن يقيم الدولة على القواعد التي نص عليها القرآن والسنة.
- إن الإنسان عاجز بحكم طبيعته عن تدبير شؤون دنياه.

وهنا يتصدى المؤلف لمناقشة هذه القضايا رافضاً أن تكون الفاعلية السياسية فريضة مطلقة يفرضها الإسلام شأن الفرائض الأخرى[1].

ومن جهة ثانية، فهو يطرح القضية بشكل آخر مآله أن اللّه يفرض على المسلم أن يعتنق الشريعة بغض النظر عن الظروف التاريخية، لأن هذا التقنين هو الوسيط المنطقي بين الإسلام والسياسة، وبمعنى أوضح فإن اعتقاد المسلم بوجود خالق للكون يعود بالضرورة إلى الاعتقاد بأن هذا الخالق أمر المسلم بأن يعتنق الشريعة، وإنه في الوقت نفسه إصرار على أن اللّه لم يكن يملك بحكم طبيعته إلا بأمر المسلم بما أمره به بخصوص تقنين الشريعة[2] وبالطبع فالمؤلف يرفض كل ذلك مدللاً بما يلي:

1- هنالك علاقة تاريخية بين الإسلام وبين دخوله طور السياسة، ومن ثم فلولا هذا الطور لبقى القرآن مقتصراً على السور المكية.

---

[1] - محمد فتحي عثمان: الإسلام وحي واجتهاد، منبر الحوار، العدد 9 السنة 3، ص77.

[2] - المقال السابق، ص79.

وفي الوقت نفسه يفند رأى الصحوة الإسلامية المدلل بأن الأحداث التي رافقت نشأة الإسلام، ما كانت لتجري إلا كما جرت عليه، ولم يكن حتى اللّه يملك بأن يغير في مجراها، وبالطبع »«والكلام للأستاذ ضاهر فالنتيجة هذه خارجة عن المنطق والأحداث المشار إليها ذات طابع جائز، وتخضع بالضرورة للإرادة الإلهية[1].

2- إن الماهية العقدية للمسلم لا تختلف بالنسبة للأمور الأساسية عن الماهية العقدية للكتابيين، ومن ثم فإذا كانت الماهية العقدية واحدة للاثنتين، إذاً لماذا ترتب الصحوة الإسلامية القول إن السياسة مرتبطة بالإسلام وحده.

3- لا يمكن اشتقاق أية نتائج ذات مدلول سياسي اجتماعي اقتصادي محدد من الماهية العقدية للإسلام.

4- إن قولنا إن اللّه لم يملك منطقياً إلا أن يأمر المسلم بالذات بأن يقيم دولته على قواعد معينة، هو أن نقول شيئاً غير متماسك منطقياً، لأن اللّه إذا فعل ذلك يكون قد فعل ذلك يكون قد فعل بسبب ظروف المسلم، أو لأنه يتمتع بسمات ذاتية متميزة.

5- إن الاعتقاد بأن اللّه أمر المسلم بأن يقنن الشريعة بغض النظر عن الظروف هو اعتقاد يتناقض مع طبيعة اللّه الذي لا يأمر بما هو خارق، ولأن ما هو خارق مناقض للعقل أن يأمر اللّه بهذا الفعل، أو ذاك مراعاة للظروف.

---

[1] - محمد فتحي عثمان: الإسلام وحي واجتهاد، منبر الحوار، العدد 9 السنة 3، ص82.

ويستطرد الباحث ليحدد تلك القواعد التي يمكن أن تشكل حلقة الوصل بين الإسلام والسياسة[1]، مثل قاعدة قطع يد السارق وجلد الزانية ونوال الذكر مثل حظ الأنثيين وتحريم الربا والميسر وشرب الخمرة، وما أشبه ذلك[2] وهنا يشير الكاتب إلى ناحية ثبوت هذه النصوص مبيناً الفارق بين ثبوت النص وثبوت مضمونه، ومن جهة أخرى يدلل بأن الأدلة على ثبوت النص قد تكون من القوة بمكان، إلا أنه مهما كانت قوته لا يمكن أن تكون أدلة مطلقة على ثبوتها[3].

ومن جهة أخرى ففي رأيه لا يوجد في مبادئ المنطق، ولا في العقيدة الدينية ما يفرض بالضرورة ألا يصدر عن المطلق ما هو شرطي أو نسبي ألا ينطبق المطلق إلا بأوامر مطلقة.

والدليل على شرطية هذه القواعد أنها تتدرج بحكم طبيعتها، وتستمد صحتها من مبادئ أشمل منها خلقية أو عقلية[4].

وكي يبرهن الكاتب على المقولة الأخيرة يؤكد أن الأحكام تجد أساسها في القواعد كما أن هذه القواعد تجد أساسها في المبادئ، وإن ما تخص القاعدة على فعله، أو عدم فعله لا يمكن اعتباره أكثر من واجب من واجبات الوهلة الأولى.

---

[1]- المقال السابق، منبر الحوار، العدد 9 السنة 3، ص82.

[2]- المقال السابق، ص82.

[3]- المقال السابق، ص84.

[4]- المقال السابق، ص86.

ويضيف المؤلف بأن الأحكام والقواعد الشرعية التي يفترض أن تشكل حلقة الوصل بين الإسلام والسياسة لا يمكن أن تستمد صحتها إلا من القواعد الخلقية، إذاً فلا معنى مطلقاً لاعتبار السابقة صحيحة بشكل مطلق.

وما يوضحه تحليلنا «والقول للكاتب» هو أن هذه الأحكام لأنها لا يمكن كونتها لا يمكن أن تكون جزءاً من التعاليم الأساسية للإسلام[1].

فهذه الأحكام بحكم طبيعتها التي لا تقبل الكونية مرتبطة بالظروف والعوارض، وهي إذاً موجهة فقط للذين لهم ظروف من الظروف نفسها التي وجد العرب فيها يوم مجيء الإسلام... ولذلك فإذا جعلناها في صلب التعاليم الأساسية للإسلام، فإننا بذلك نجعل الإسلام موجهاً لشعوب تعيش في ظل ظروف معينة ولولاية شعوب سواها، وهذا ما يتناقض مع كونية الإسلام[2].

وعقب ذلك يقدم الباحث السؤال الآتي: هل يمكن لمنظري الصحوة تجنب المأزق الأخير؟.

يجيب عن ذلك بأن هؤلاء يقترحون أن الذي يربط الإسلام بالسياسة ليس الأحكام، وإنما المبادئ المعيارية التي هي أقل ارتباطاً بظروف البشر، وأكثر كوننة، ومع ذلك فالمؤلف يوجه إلى هذا الرأي الاعتراضات الآتية:

إن المبادئ المذكورة (المصالح المرسلة، العدالة، الرحمة، الخير العام) ليست ذات مضمون سياسي بالضرورة، ومن جهة أخرى فهي ليست إسلامية أكثر منها

1- المقال السابق 3، ص91.

2- محمد فتحي عثمان: الإسلام وحي واجتهاد، منبر الحوار، العدد 9 السنة 3، ص91.

مسيحية أو بوذية أو هندوسية، وبالتالي إنها شأن عقلي إنساني عام، وليست شأناً إسلامياً[1].

هنا لا يعود لدينا أي جواب عقلي عن السؤال: لماذا ينبغي تبني منظومة من هذه المبادئ لا أية منظومة سواها؟. واضح أنه إذا أردنا أن نجعل هذه المبادئ في صلب التعاليم الأساسية للإسلام، فعلينا أن نحررها من أي طابع نسبي، ونعترف بعقلانيتها ولا نقدم شيئاً خاصاً بالإسلام[2].

فالقواعد أو المبادئ التي يفترض أنها تشكل الوسيط المنطقي بين الإسلام والسياسة تتناسب إسلاميتها عكسياً مع مستوى تجريديتها، وبمقدار ما يزيد ارتباطها بالإسلام، وتزداد بالتالي المسوغات لاعتبارها خاصة بالإسلام، بمقدار ما ينخفض مستوى تجريديتها، ولكن بمقدار ما يرتفع مستوى تجريديتها بمقدار ما يقل ارتباطها بالإسلام، وتصبح مشتركة بين الإسلام وما يقع خارجه.

إن ما ينتفي حسبانه من خصوصيات الإسلام، هي من نوع الأحكام الشرعية التي تنظم المعاملات، وهذه بحكم طبيعتها النسبية لا يمكن أن تربط الإسلام بالسياسة إلا على نحو تاريخي أو موضوعي، إذاً إذا كان الله قد خص الإسلام بالفعل بسمة الارتباط بالسياسة فالعلاقة بين الإسلام والسياسة، لا يمكن أن تتجاوز كونها علاقة تاريخية موضوعية... إذاً فالعناصر التي يفترض أن تؤدي دور الوسيط المنطقي بين الإسلام والسياسة ينبغي أن تكون من نوع المبادئ المعيارية الشاملة، إلا أن الأخيرة ليست من خصوصيات الإسلام... إذاً إذا كانت العلاقة بين الإسلام والسياسة أكثر من علاقة تاريخية موضوعية، فهي ليست علاقة خص

1- المقال السابق، ص92.

2- محمد فتحي عثمان: الإسلام وحي واجتهاد، منبر الحوار، العدد 9 السنة 3، ص93.

اللّه الإسـلام بهـا دون سـواه، والنتيجـة الأخـيرة المترتبـة هـي أن علاقـة الإسـلام بالسياسة ليست ضرورية أو مفهومية أو أنها ليست شيئاً خاصاً بالإسلام[1].

بقيت نقطة أخيرة عالجها الباحث هي كون الإنسان بطبيعته عاجزاً عن معرفة المبادئ المعيارية دون توجيه إلهي، هذا الافتراض في نظر الباحث يتعارض مع إمكان معرفة وجود اللّه.

وبيان ذلك «في نظر الباحث» بأن معرفة اللّه يمكن أن تتم بدون معرفة خلقية، إذ أنـه يمكـن أن نعـرف أن اللّه أزلي وواجـب الوجـود، وغـير ذلـك مـن الصـفات غـير الخلقية، ولكننا نحتاج إلى معرفة أن اللّه كلي الخير، وهذه المعرفة خلقية، وغير ممكنة لنا بمفردنا، إذ كنا بطبيعتنا عاجزين عن أن نعرف ما هي المبادئ المعيارية الأساسـية بمفردنـا لأن المعرفـة الخلقيـة أو المعياريـة سـابقة أبسـتمولوجيا علـى المعرفة الدينية، وهذا يعني أنه إذا كان ممكناً لنا أن نكون في هذا الوضع، إذاً فإنه لا يصـدق علينـا أننـا عـاجزين بحكـم طبيعتنـا عـن أن نعـرف المبـادئ المعياريـة الأساسية بمفردنا[2].

وينهي الباحث بحثه ليضع نفسه خارج دائرة الوحي مدللاً بالحرف الواحد: ((من الواضح من تحليلنا أنا نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي، لا نملك إلا أن نعامل المعرفة المزعومة التي يأتينا بها من يدعي تلقيها عن طريق الوحي على أنها غير مصدقة لذاتها...، إن ادعاءاته تخضع لمعايير ذاتية من منظورنا نحن، لأننا أصلاً لسنا في وضع ايستمولوجي يسمح لنا بأن نقول إنه تلقي الوحي فعلاً إلا إذا كانت

1- المقال السابق، ص 94.

2- محمد فتحي عثمان: الإسلام وحي واجتهاد، منبر الحوار، العدد 9 السنة 3، ص 98.

حوزتنا أدلة مستقلة عن ادعائه تلقي الوحي يثبت أنه فعلاً تلقاه... والوضع الذي نحن فيه هو وضع يخضع لمعايير العقل، وليس لمعايير الوحي))[1].

تحليلنا لآراء الأستاذ ضاهر:

عرّف الأستاذ ضاهر العلمانية بأنها موقف يفرض أن تكون المعايير التي ينبغي أن يخضع لها الإنسان في تعامله مع الإنسان وفي تنظيمه لشؤون حياته السياسية والاقتصادية والقانونية معايير مشتقة من الدنيا لا الدين، وهذا الموقف يقوم على أساس ايستمولوجي (معرفي) ألا وهو أن المعرفة المطلوبة لتنظيم شؤون الدنيا مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية[2] ويطرح فرضية أساسية هي أن الله «وبالحرف الوحيد» خالد أزلي كلي الحضور واحد أحد خالق واجب الوجود وكلي العلم الخير وذي حرية تامة ومصدر للإلزام الخلقي[3].

هكذا يقدم الباحث الفرضية الأساسية، وينبري لترتيب النتائج عليها، ويحشد لذلك براهين وآليات وأدلة ذهنية، ولكنه يعلن بكل صراحة أنه يتكلم من خارج دائرة الوحي، فكيف يسوغ المؤلف هذا الموقف؟، مما لا شك فيه أن كل رؤية علمية لها منهجها وأداتها العلمية، ومن جهة أخرى إذا كانت الرؤية تستدعي المنهج، فالمنهج بدوره يصحح الرؤية ويثريها، ويغني مضمونها ويؤيدها تألقاً ووضوحاً، لا الرؤية تسبق المنهج، ولا المنهج يسبق الرؤية، وكل في فلك يسبحون[4].

---

[1]- المقال السابق، ص99.

[2]- المقال السابق، ص100.

[3]- المقال السابق، ص75.

[4]- استعملنا فعل يسبحون خلافاً لقواعد النحو حفاظاً على مبدأ التضمين.

وفي نظرنا إن الباحث يبتعد في بحثه عن روح المجال لأنه استعان في تحليله للظاهرة السياسية بآليات بعيدة عن هذا المجال.

ومن جهة ثانية فالباحث طرح أفكاره في إطار حوار مع منظري الصحوة الإسلامية، ومن خلال مقولاتهم وآرائهم وواقعهم، وكنا نتمنى أن تكون منطلقة من الطبيعة الذاتية للإسلام، مبرأً متحللاً من كل تأثر بالإيديولوجيا ونزعاتها.

وفي نظرنا إن المقال يتحلل إلى مفاصل ومحاور أساسية هي: مسألة جوهر العقدية الإسلامية وعلاقتها بالسياسة «تاريخية السياسة الإسلامية وارتباطها بالمرحلة المدنية» حلقة الوصل: الأساسية بين الإسلام والسياسة...

الماهية العقدية للإسلام وعلاقتها بالسياسة:

لقد حدد الباحث هذه الماهية بأنها الإيمان بالله الخالق الكلي الحضور الأزلي...إلخ.

وكما قلنا سابقاً فقد اعتبرت هذه الماهية المقدمة الكبرى في بحثه، ولكن الباحث أخذ يعرف هذه المقدمة، ويحدد عناصرها بالطريقة التي تخدم موضوعه، والمتفحص لهذه الماهية يجد أن الباحث حدد صفات الذات الإلهية بالطريقة التي تحلو له، والتي تخدم هدفه، ثم أسقط الصفات الأخرى، وفي مقدمة ذلك العدل.

وغني عن البيان أننا إذا أردنا أن نتكلم عن صفة من صفات الله يتعلق بالسياسة، فإننا نواجه بصفة العدل، فالعدل هو النواة النووية والجوهر الأساسي في المشروع الإنساني للمعتزلة، بل إن المبادئ الأربعة الباقية لهؤلاء إنما ترتد إلى مبدأ العدل.

وفضلاً عن ذلك فالعدل هو الفاعلية الدينامية المحركة التي توجه مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذلك المنهج الحركي الذي يشكل نواة الإسلام وجوهره والآيات التي تقرر هذا المبدأ ليست موضع خلاف.

والسؤال المطروح هو: كيف نربط المشروع السياسي الإسلامي بأزلية الله، وبأنه واجب الوجود، وغير ذلك ثم نسقط صفة العدل، أليس هذا الوصف هو الفاعلية الكبرى التي تحمل المشروع السياسي وتبرره يقول العلامة السيد محمد حسين فضل الله مؤكداً هذا المعنى: ((إن الأديان كلها حركة عدل، وهل يمكن أن يكون هناك عدل بلا دولة؟.... إن الدولة تمثل وسيلة الإنسان من خلال تحريك العدل وتحويله إلى واقع... العدل لا بدفيه من حاكم عادل ومن شريعة عادلة ومن مواطن عادل، وهكذا، ولذلك نعتبر أن الدين إذاً كان ينطلق من قاعدة العدل، ومن الطبيعي أن العدل ليس شيئاً معلقاً في الهواء، وإنما هو قيمة واقعية، فلا بد له من وسائل، فإذا أبعدنا الدولة عن الدين، فمعنى ذلك أننا أبعدنا الوسيلة عن الحياة))[1].

مسألة الوسيط بين الإسلام والسياسة[2]:

لقد حدد هذا الوسيط بأنه قواعد الحياة، ولكنه عندما عمد إلى تحديد عناصر هذه القواعد حصرها بالأحكام الآتية: قطع يد السارق – جلد الزانية- نوال الذكر مثل حظ الأنثيين – تحريم الربا والميسر وشرب الخمر هل صحيح أن هذه الأمور هي التي تبرر قيام المشروع السياسي، أو أن هذا المشروع أبعد أفقاً وأعمق جذوراً وأخصب مضموناً من ذلك.

أين هو مشروع الأمن – مشروع حقوق الإنسان وحرياته العامة – المشروع الثقافي – المشروع الأخلاقي - المشروع الإنساني.

1- مجلة الدراسات الفلسفية، العدد 23 صيف عام 1995، ص112.

2- د. برهان زريق: الإسلام والعلمانية، ص 339 وما بعدها.

أيـن هــو المشــروع الاقتصــادي بمــا يتفــرع عليــه مــن حقــوق العمــل والحقــوق الاجتماعية[1].

لقد أجمع كافة الفقهاء المسلمين بأن هدف الإمارة حفظ الدين وسياسة الدنيا، وهذا هو التعبير الحرفي للماوردي في كتابه الأحكام السلطانية.

لقد كان موضوع السياسة ينحصر في دراسة علاقة القوة بين الناس[2] ولكن هذا الهدف اتسع وعم حتى أصبح موضوعه تحديد القيمة (التحديد السلطوي للقيمة)[3].

Authoritative allocation of value، والتطور الحديث لعلم السياسة يحدد أهداف هذا العلم بالقدرة في الكون الاجتماعي التي هي كالطاقة في الكون الطبيعي[4]. ولا يستغرب "لازويل" الربط بين إرادة القدرة وإرادة الحياة أو غيرها من النزعات في نفس الإنسان، لأن إرادة القدرة لا بد أن تكون مرتبطة في نظره بغاية ما أو بقيمة ما ...

---

[1] - انظر في وظائف الدول د. ثروت بدوي: النظم السياسية، دار النهضة العربية، 1964، القاهرة، ص274.

[2] - د. ناجي صادق شراب: السياسة "دراسة سوسيولوجية"، ط1، 1984، العين، مكتبة الإمارات ص4، ط1، 1984.

[3] - د. محمود إسماعيل محمد: دراسات في العلوم السياسية، مكتبة الإمارات، العين، ط2، 1984، ص22.

[4] - د. حسن صعب: علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت ط3، 1972 ص141 وما بعدها.

ولذلك فإن الدراسة العلمية للقدرة يجب أن تشمل دراسة (القدرة والقيم)، فالقدرة ليست غاية في ذاتها، ولكنها وسيلة لغايات أخرى، والذين يسعون لبلوغ القدرة، إنما ينشدون هذه الغايات، وغاياتهم مرتبطة بالقيم السائدة في المجتمع، ومن هذه القيم الأمر، أو الدخل أو المجد[1].

في نظرنا إن القرآن الكريم عانق هذا المشروع القدروي بدليل قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ ﴾**الأنفال/60**.

إذاً كيف يبسط الأستاذ ضاهر المشروع السياسي الإسلامي ويحصره في حد الزنا وشرب الخمر، وغير ذلك.

وإضافة إلى ما تقدم، فالباحث لا يخضع الأحكام المسبقة (المتعلقة بشرب الخمر والربا والزنا) لمبادئ معيارية خلقية عليا، ومن جهة أخرى يدلل بمقولته التي كررها مراراً والمتضمنة ما يلي: إذا كونت هذه الأحكام خصوصية إسلامية، فمعنى ذلك أنها تخضع لمنطق الظروف، وهي بذلك غير قابلة للكونية، أي غير قابلة لأن تكون موضوعاً للسياسة، ومن جهة أخرى إذا خضعت للمبادئ المعيارية الأخلاقية لم تعد شأناً إسلامياً، بل شأن إنساني عالمي تخضع لعقل، وتكون موضوعاً للمعرفة (ابستمولوجيا)، وتهم كافة الديانات البشرية وعندئذ لا تكون «في أري الباحث» موضوعاً للسياسة.

ونحن نؤكد هنا أن شرفاً كبيراً للإسلام أن يلتقي مع الشأن الإنساني العام ومع الصيغة الذاتية للإنسان، ويزداد هذا الشرف أن الإسلام هو الذي سارع فقنن هذا الشأن العام، وتبنى هذه المبادئ المعيارية.

---

[1]- د. حسن صعب: علم السياسة، ص148.

وهنا استغرب قول الباحث المدلل بأن المبادئ المعيارية لا تصلح موضوعاً للسياسة، إذ ما من فقيه من فقهاء القانون العام يقرر ذلك بل إن علم القانون يتضمن بحثاً يتعلق بالصلة بين الأخلاق والقانون وموضوعه النظام العام الذي هو المصفاة التي تصفي الأخلاق باتجاه القانون لتأخذ من هذه الأخلاق شريحة محددة يطلق عليها الأخلاقية moralité، وهي التي تشكل الآداب العامة.

ثم لماذا نفترض التطابق الكامل بين المسيحية والإسلام، ومن ثم فإذا كان الأمر كذلك فما المبرر لرسالة محمد ﷺ.

يردد الباحث العبارة الحرفية للشيخ علي عبد الرازق التي مفادها: معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد، وأن تنتظم البشر كلها وحده دينية، فأما أخذ العالم كلها بحكومة واحدة وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة، فذلك مما يوشك أن يكون خارجاً عن طبيعة البشرية[1].

وحقيقة الأمر أن الرد على الأستاذ ضاهر هو الرد نفسه الذي وجه ضد الشيخ علي عبد الرازق، ولنستمع إلى رأي الدكتور عبد الحميد متولي حول ذلك، يقول المذكور: ((والحقيقة أن مصدر الخلاف ما بين أصحاب الرأيين يرجع إلى عدم وضع المسألة وضعاً صحيحاً))، فلقد دار الجدل بين الفريقين حول معرفة ما إذا كان الإسلام ديناً ودولة، أم أنه مجرد دعوة دينية لا تنظم شيئاً من أمور المسلم والسياسة.

---

[1] - يرجى المقارنة بين هذه العبارة للشيخ علي عبد الرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم وبين عبارات الأستاذ ضاهر.

على أن الوضع الصحيح للمسألة يكون بتحديد ما إذا كان الإسلام قد تضمن تنظيماً لبعض أمور الدنيا، أو بعض الأسس العامة للتنظيم السياسي ولو أن المسألة وضعت في هذه الصورة لما كان ثمة خلاف، ولما أنكر البعض حقائق ثابتة لا تثير أي جدال[1].

مما لا شك فيه إن القرآن الكريم قد تضمن بعض المبادئ العامة التي تحكم التنظيم السياسي في كل مكان وزمان، مثل مبادئ الشورى والحرية والمساواة والعدل والتكافل الاجتماعي[2].

ولا شك أن هذه الأصول السياسية هي بحد ذاتها قيم خلقية، وإن استبعادها من قبل الأستاذ ضاهر مقابل الكلام عن المبادئ المعيارية الخلقية، هذا الأمر إنما تم خارج دائرة السياسة، وهو الأمر الذي يبرر لنا القول إن الأستاذ ضاهر ابتعد عن روح المجال، أو إنه ابتسر علم السياسة، وأدخل عليه أموراً بعيدة عنه ومقحمة عليه.

بقي لدينا نقطة هامة هي كون المشروع السياسي الإسلامي مرتهناً مغلولاً بمرحلة هي المرحلة المدنية، والأسئلة الكثيرة التي طرحها الباحث حول ذلك منها.

إن الله بحكم طبيعته لا يمكن إلا أن يكون قد أمر المسلم بأن ينظم شؤون السياسة وفق قواعد مدنية.

إن الإنسان عاجز بحكم طبيعته عن أن يعرف كيف يتدبر شؤون دنياه.

1- عبد الحميد متولي: مقال منشور بعنوان: الإسلام وهل هو دين ودولة، مجلة القانون والاقتصاد، جامعة القاهرة، السنة 34، ص105.

2- د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، دار النهضة العربية، 1967، القاهرة، ص115.

إن الله أمر المسلم بالذات دون سواه أن يقيم الدولة.
إن إقامة الدولة فريضة مطلقة شأنها شأن الفرائض الدينية الأخرى.
وحقيقة الأمر أن الله تعالى لم يفرض قواعد معينة في السياسة، ولكن أمر بمبادئ وأصول عامة في الحكم، وهي الأصول التي سبق الإشارة إليها، وهذه الأصول في اتساعها وشمولها ومرونتها وكثافتها صالحة لكل زمان ومكان، ونحن نهيب بالباحث أن يرجع إلى ميثاق الأمم المتحدة أو غيره من المواثيق الحديثة، أو ليصعد معنا في تاريخ الفكر السياسي منذ أرسطو حتى العصر الحديث، ويرينا ما إذا كان هنالك خروج على أحكام العدل أو الشورى أو الحرية أو التضامن.
هذه هي الأصول التي تحكم مسار المشروع الإسلامي كما سبق الإلماح إليه في رأي الدكتور متولي، إذاً فما يعيب الإسلام إذا قنن هذه الأصول في وثيقة، وجعلها الحبل المتين الذي يعتصم به المسلمون كنجم قطب أو نبراس يهتدون بنوره دون أن يترك ذلك إلى سياق التطور إضافة إلى تأصيل الوحدة الإسلامية في ماضيها وحاضرها، وإيجاد فاعلية سياسية تهيب بالمسلم أن يعيش حالة جهادية مستمرة من أجل تحقيق هذه الأصول.

ولقد سبق لنا أن أشرنا إلى اتجاهات فلسفية وضعية تؤمن بإعطاء معنى عام للحياة وأخرى عبثية وثالثة تتطور من أجل هذا المعنى، إذاً يكون الإسلام سباق في هذا المجال، ولا ينتظر التطور، بل يستبق الأمور ويضع هذه الأصول العامة التي هي بذور فقط وفضاء عام للحياة.

أما بشأن افتراض عجز الإنسان عن تنظيم حياته فلا أحد يتحدى بذلك، والإسلام حض الإنسان أن يمشي في مناكب هذه الأرض يتعامل معها مستخلصاً العبر مستنبطاً القوانين، وكل ما هو من علوم الطبيعة لا علاقة للدين به، ومن جهة أخرى فالمسلم يستنبط من العلوم الإنسانية والاجتماعية كل ما هو صالح

لحياته شريطة ألا يتعارض مع النص، والنص في هذا المجال فضفاض بدليل أن الشريعة رحمة كلها عدل كلها مصلحة كلها.

بقي علينا الحديث عن توقيت المشروع السياسي توقيتاً مرتهناً مغلولاً منفعلاً بالمرحلة المدنية ليس إلا.

والسؤال المطروح هو: هل إن الإسلام مشروع محلي زمني، أم إنه خلاص أخروي، إذاً كيف نتصور أن مبادرته مجرد أحكام زمنية تاريخية مؤقتة؟..

ومن جهة أخرى لنا أن نتساءل قائلين: هل إن أصول الحكم الخمسة الناظمة للسياسة في الإسلام جاءت على سبيل الأمر، ثم لنا أن نتساءل مرة ثانية متى كان المبدأ ذو طبيعة مؤقتة؟..

وفي نظرنا إن أصل الأصول السياسية في الإسلام هو المبدأ الذي استنبطه ابن عقيل المدلل بأن السياسة الشرعية، هي ما كانت أقرب إلى الصلاح والأبعد عن الفساد.

أليس هذا المبدأ بمرونته العجيبة يعطي المسلم السعة والمرونة والإسلاس لمواجهة كل مسألة سياسية دون إحراج، معتمداً على توازنات لا حصر لها يقيمها بشكل تكون المعادلة أقرب إلى العدل أو إلى الصلاح.

هل إن هنالك صيغة محددة تقيد هذا المبدأ؟؟... هل إن هذا المبدأ قادر لإنتاج قواعد وأحكام لا حصر لها؟... سؤال نطرحه على الأستاذ ضاهر.

إن علم القانون يدلل بضرورة إعطاء سلطات تقديرية لكل شخص ابتداء من الضارب على الآلة الكاتبة حتى رئيس الدولة، وإن أبرز ملامح السلطة التقديرية هو اختيار الزمن المناسب للتصرف: Le Temp Convenable والسؤال

المطروح هو: هل فرض الإسلام صيغة معينة للدولة، ثم هل قيد المسلمين بأن يقيموا الدولة في لحظة معينة؟.

لا نعتقد أن الله سلب المسلمين هذا الحق، بل أعطاهم مكنة تقدير ذلك على ضوء مصالحهم وظروفهم.

هكذا يكون الإسلام قد دلل بأهمية السياسة كرافعة وناهض للحياة، ولقد حض المسلمين لاستخدام هذه الآلية من أجل فاعلية الحياة، ودفعها إلى صوب التقدم والازدهار.

إن طبيعة الحقيقة الدينية في التشريع الإسلامي بما هي خصيصة جوهرية[1] تجعل العمل السياسي عنصراً أساسياً في مفهوم العبادة.

هذا فضلاً عن أن عناصر العقيدة في الإسلام بما هي منطلق للحقيقة الدينية فيه، وما تستلزمه من المفهوم العام للعبادة، قد غدت حقائق توجه التدبير السياسي داخلاً وخارجاً، وتكفي بالتالي سداد هذا التوجه شطر غاياته الإنسانية، كما تضمن تجنيبه مواقع الزلل والظلم والشطط والطغيان، لاسيما في العلاقات الدولية، سلماً وحرباً، بفضل تطهيرها للبواعث وخلق الوازع الذاتي الذي يحدو المكلف إلى التنفيذ والامتثال طوعاً وبرهافة الحس بالمسؤولية مدللاً عن الوازع الخارجي القهري، هو ما أشار إليه العلاقة ابن خلدون، مفصلاً حاسماً بين الدولة في التشريع السياسي الإسلامي وغيرها من الدول في التشريع الوضعي[2].

---

[1]- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت 1987، ط2، ص35.

[2]- ابن خلدون: المقدمة، ص142.

أجل لقد دللنا سابقاً برأي "موزيكار" بالتحول الكوبرنيكي الكبير ضد الأخلاق على يد العلمانية، وقلنا إن الإنسان تحول على يد العلمانية إلى إنسان اقتصادي، ثم قيام العلمانية بإيجاد صدع وانشطار بين نشاطه الأخلاقي ونشاطه السياسي الاجتماعية.

وفضلاً عن ذلك فالعلمانية قامت بعملية انفصام آخر في الجماعة، إذا فصلت فيها بنوع من التقاطع الأفقي، الجسم السياسية عن حقيقته السوسيولوجية[1] الحقيقة السوسيولوجية هي الجماعة كونها معطى أساسي غير منجز، تحركه منطلقات تارة متوازنة وطوراً متناقضة، أما الجسم السياسي فهو كذلك أعضاء الجماعة، ولكن باعتبارهم مواطنين، وهذا يعني أنهم بفصلهم عن اهتماماتهم الشخصية لا يفكرون ولا يعملون إلا وفقاً لمقتضيات المصلحة العامة[2].

لقد قامت العلمانية بوضع محاجزة بين ما هو إنسان وما هو مواطن، فقد نزعت الفرد من الجماعة، وجعلت له وجوداً مستقلاً عنها على خلاف ما كانت عليه الحال في العصور القديمة التي كانت تذيب الفرد في الجماعة التي يعيش فيها[3].

وإذا كانت العلمانية قد قالت بالفصل بين ما لله وما لقيصر فإنها لم تبين ما هو لقيصر وما يترك الله.

---

[1] - جورج بوردو: الدولة، ترجمة د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، ص121.

[2] - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص114.

[3] - المرجع السابق، ص114.

و**الخلاصة** أن الإنسان مركب من كلا العاملين الزمني والروحي، ولا يمكن الفصل بينهما عن طريق شطر الإنسان إلى شطرين، وبالتالي فالعلمانية ومظهرها السياسي (البرجوازية) خلقت شرخين في الإنسان:

الأول: بفصل الحقيقة الاجتماعية عن الحقيقة السياسية، وهذا هو مبرر الاشتراكية وانطلاقها من رحم البرجوازية لتندد بها، ولتحتل موقعاً عدائياً خاصاً ضدها.

الثاني: بين الحقيقة الدينية، والحقيقة السياسية، وهذا هو موضوع الصراع الراهن بين الرأسمالية والإسلام.

هذا الانشطار أدى إلى بروز ظاهرة هامة مميزة للمجتمع الغربي، ألا وهي العلمنة العقلانية التي تضع كل شيء محل الفحص والتساؤل والشك حتى الذات الإلهية.

ولقد قاد ذلك «بدون شك» إلى تقدم في ثمرات العقل الإنساني، ولكن في الوقت نفسه قاد إلى نزعة الإلحاد والسعادة المادية والملذات الجسدية على حساب الغنى الروحي، وهكذا ظهرت بوادر الغم والكآبة والفقر الجواني والانتحار.

طبيعة وحقيقة علاقة الدين بالسياسة في الإسلام

لقد أمتاز تراثنا الديني «في جوهره وأصالته ونقائه» عن تراث الكهانة الكنيسة في أوربا ... ومن ثم فلا بد وأن تختلف منطلقاتنا، إذا نظرنا في علاقة الدين – بالعلم، عن منطلقات الأوربيين، فليست هناك معركة بين الدين الإسلامي وبين العلوم، حتى يكون هناك عداء، لأنه لا مدخل للدين في مجالات بحث هذه العلوم، حتى يكون هناك عداء، لأنه لا مدخل للدين في مجالات بحث هذه العلوم، اللهم إلا دعوته الإنسان كي يعمل عقله دائماً وأبداً كي يغني حياته، ويتخذ من تراث العلم ومكتشفاته عبراً وعظات تعمق إيمانه بأصول الدين...

وإذا كان الأمر كذلك في علاقة العلم بالدين، فهو مثله أيضاً في علاقة الدين بالسياسة وشؤون المجتمع الدنيوية وقضايا الحياة غير الدينية... فشعار (العلمانية) قد ارتفع في أوروبا، بمعنى عزل السلطة الدينية للكنيسة عن شؤون المجتمع السياسية، لأن تراث أوربا وواقعها كان يشهد سلطة دينية تحكم قبضتها على مقدرات المجتمع كلها، أما في واقعنا نحن وتراثنا ومنطلقاتنا فالأمر مختلف، بل وعلى النقيض... فالإسلام لا يقر السلطة الدينية، بل هو «كما يقول الإمام محمد عبده» ينكرها ويدعو إلى رفضها، بل ويهدمها من الأساس... فإذا كانت (العلمانية) في أوربا: هي موقف ضد دينهم، كما فسرته الكنيسة، فهي عندنا: (الحقيقة المعبرة عن نقاء الموقف الإسلامي في هذا الموضوع...)، فمسيحية أوربا حاربت العلمانية لأنها ضدها، أما إسلامنا فإنه علماني، لأنه ينكر السلطة الدينية

التي تجعل لنفر من البشر سلطاناً اختص به المولى سبحانه ورسله عليهم الصلاة والسلام... ومن هنا فإن الدعوة إلى (فصل) الدين عن الدولة والسياسة قد جاءت في مناخ وواقع وتراث كانت فيه (وحدة واتحاد) بين الدين والسياسة... ولم يكن هذا هو مناخنا الصحي ولا واقعنا المشرق ولا تراثنا النقي في يوم من الأيام... ومن ثم فإن مصطلح (العلمانية) لا يمثل عدواناً على ديننا، ولا انتقاصاً من إسلامنا، بل، على العكس، يمثل العودة بديننا الحنيف إلى موقفه الأصيل وموقعه المتميز في هذا الميدان... كما أن (فصل) الدين عن الدولة لا يمكن أن يكون شعار الذين يفهمون الإسلام حق الفهم... فهو شعار مرفوض بنفس القدر الذي نرفض به شعار (وحدة) السلطتين: الدينية والزمنية في المجتمع والحياة، فكلاهما ثمرة معركة أوربية، لها منطلقاتها وملابساتها ومواريثها المختلفة تماماً عن مثيلاتها في واقعنا العربي الإسلامي...[1]، فالإسلام يقرر (مدينة) السلطة السياسية في المجتمع، ويؤكد على (بشريتها) وذلك عندما يقرر أن الطريق إلى تولي هذه السلطة هو شورى البشر، والاختيار والعقد والبيعة، وعندما يؤكد على نيابة الحاكم عن الأمة، ومسؤوليته تجاهها وأمامها... وهو في ذات الوقت لا يرى (الفصل) بين الدين والدنيا، لأنه باعتراف الجميع – قد تناول عدداً من الأحكام وأشار إلى كثير من أمور الدنيا فاتخذ لنفسه فيها موقفاً، وقرر للحياة الاجتماعية عدداً من القواعد الكلية، ثم طلب من الناس أن يعيشوا ويتحركوا وأن يطوروا حياتهم ومجتمعاتهم في إطار هذه القواعد الكلية والوصايا الإلهية العامة، التي هي أشبه ما تكون بالمثل العليا التي حددها الله للناس كي لا يضلوا عنها ولا يتنكبوا الطريق الموصل إلى تحقيقها أو الاقتراب منها على أقل تقدير.

---

[1] – د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، بيروت ص101.

ثم أن (الفصل) بين الدين والدولة، هو في حد ذاته أمر غير متصور ولا قابل للتحقيق، لأن الدين وضع إلهي، يتحقق في فكر الإنسان وسلوكهن مثله في ذلك «مع فروق في التشبيه» مثل معتقدات أخرى، ومذاهب متعددة يذهب لها الإنسان في الفن، والأدب والسياسة والفلسفة، وغيرها من الأبنية الفكرية التي يكون مجموعها معتقد الإنسان وفكره، وبها يتحدد سلوكه وينطبع... وكما تتعايش هذه الأنماط الفكرية والاعتقادية وتتجاوز وتتماس في الإنسان الواحد، وإن كانت متميزة كل منها عن الأخرى، كذلك الحال في المجتمع والدول، إذ هما حصيلة وضع الأفراد، ففي المجتمع والدولة تلتقي وتتعايش وتتماس أنماط فكرية واعتقادية كثيرة، الدين، والفلسفة، والأدب، والفن، وما هو ديني الطابع وما هو دنيوي المنشأ والصبغة، كل ذلك يلتقي، ولكنه يتمايز أيضاً.

ومن هنا فإن الصياغة التي نفصل استخدامها، والتي نراها التعبير الأدق عن موقف الإسلام من هذه القضية، هي أن نقول: إن الإسلام ينكر أن تكون طبيعة السلطة السياسية الحاكمة دينية، أي ينكر (وحدة) السلطتين الدينية والزمنية، ولكنه لا (يفصل) بينهما، وإنما هو (يميز) بينهما، فالتمييز، لا الفصل، بين الدين والدولة هو موقف الإسلام.

فاستبعاد الدين ونفيه من نطاق العوامل المؤثرة في المجتمع خطأ فكري، لا يتصور وضعه موضع التطبيق... وفي نفس الوقت فإن محاولة صبغ السياسة والحكم بالصبغة الدينية هي محاولة غريبة عن روح الإسلام، لأنها دعوة إلى أن يقتفي المسلمون آثار الأمم الأخرى التي وحدت السلطتين: الدينية والسياسية، فعاشت

أظلم عصور تاريخها، تستوي في ذلك كسروية الفرس وقيصرية الروم في القديم، وأوروبا في العصور الوسطى[1]!.

وإذا كانت هذه القضية لا تزال بحاجة إلى المزيد من الأدلة والبراهين كي تبلغ من الحسم والوضوح الحد الذي تنفي فيه النقيض وتهدمه... وإذا كان البعض يفضل دعم المنطق العقلي الذي قدمناه بأمثلة من الوقائع والنصوص التي تشهد لهذا التشخيص الذي تقدمه عن علاقة الدين بالدولة فإن لدينا ولدى تراثنا الكثير في هذا الميدان[2]:

1-فالإسلام، فيما يتعلق بعلاقة الدين بالسلطة السياسية العليا في المجتمع، وبالدولة، قد مثل تطوراً جديداً وطوراً متقدماً عن الأديان التي سبقته إلى الظهور، فهو ختام الرسالات، ورسوله خاتم الرسل، لأن البشرية قد بلغت عنده وبه مرحلة النضج وسن الرشد، ومن ثم فلقد أصبحت أمور دنياها موكولة إلى عقلها، ولم تعد أمراً سماوياً يأتيها به بني جديد كلما انحرفت عن الطريق المستقيم... ففي طفولة الإنسانية وقصورها كانت شؤونها السياسية موكلة إلى الأنبياء، فكانوا أنبياء وحكاماً، وكان الحكم السياسي والنبوة مزيجاً متحداً، أي كانت السلطة السياسية سلطة دينية في ذات الوقت، ويتضح ذلك في تاريخ أنبياء بني إسرائيل، أما في الإسلام، وبعد اختتام الرسالات، وإعلاء شأن العقل وسيادة سلطانه، فإن التمييز بين السلطتين أصبح واحداً من علامات النضج والرشد لهذه الإنسانية... والرسول، ﷺ، يضع يدنا على هذه الحقيقة عندما يعلمنا اختلاف طبيعة السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي «من حيث مدينتها» عن طبيعة تلك السلطة قبل

---

[1]- د. عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص103.

[2]- المرجع السابق، ص104.

الإسلام، في تاريخ بني إسرائيل، عندما كانت ذات طبيعة دينية... يعلمنا ذلك عندما يقول في الحديث المروي عن أبي هريرة: ﴿كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لاَ نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْثُرُونَ، قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: فُوا بِبَيْعَةِ الأَوَّلِ فَالأَوَّلِ﴾ [1].

فهو هنا ينبه على اختلاف طبيعة السلطة في نظام الخلافة، عندما يكون الخليفة مختاراً من الناس، وحاكماً بالعقد والبيعة منهم له، ووكيلاً عنهم، ومسئولاً أمامهم... وبين طبيعة السلطة في نظام كان الحاكم السياسي فيه هو ذات النبي، وكلما مات بني آخر، كما كان الحال في تاريخ نبي إسرائيل.

بل لقد وجدنا من مفكري الإسلام السياسيين من نقب في تاريخ نبي إسرائيل، مسترشداً بآيات القرآن الكريم، فوجد أن اجتماع السلطتين لم يكن أمراً دائماً في تاريخهم، حدث ذلك في تاريخهم على عهد داود وطالوت، وخلص هؤلاء المفكرون إلى التنبيه على صحة وجهة النظر القائلة بأن التمييز بين السلطتين هو أمر ممكن وجائز حتى قبل الإسلام، ومن قبل أن تبلغ الإنسانية ذلك الرشد الذي بلغته والذي يحتم ذلك التمييز، فقالوا: ((إنه لا يمتنع أن يكون النبي منفرداً بأداء الشرع وتعليمه وبيانه فقط، والذي يقوم بالحدود والأحكام السياسية الرابعة إلى مصالح الدنيا غيره، كما روي في أخبار داود وطالوت...))[2].

---

[1]- هذا الحديث رواه البخاري في صحيحه، وابن ماجه في سننه، وابن حنبل في مسنده.

[2]- قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد: المغني في أبواب التوحيد والعدل، جـ20، قسم 1، ص166، 308.

فالتمييز بين السلطتين ممكن... ولقد حدث أحياناً حتى قبل ظهور الإسلام ثم أصبح قانوناً مقرراً بنهج الرسول، ونظامه الخلافة، بعد وفاته عليه الصلاة والسلام.

2-يميز تراث الإسلام «تمييزاً وليس فصلاً» بين (أمة) الدين و(أمة) السياسية... فأمة الدين هي (المؤمنون) بدين الإسلام، أي الجماعة المصدقة بأصول الإسلام ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وهذه الأمة في عقيدة الإسلام كدين أخص من أمة السياسة في دولة الإسلام كحضارة وتاريخ... أما أمة السياسة فهي جماعة المواطنين الذين تربطهم علاقة (المواطنة) في الدولة الإسلامية وإن تفرقت بهم عقائد الديانات التي بها يؤمنون... وهذه الجماعة والأمة أعم من جماعة المؤمنين بالإسلام وأمتهم.

ولا يصح أن يتبادر إلى الذهن أن هذا التمييز قد تولد وحدث بعد بناء الدولة الحديثة، في القرن التاسع عشر، والأخذ بالقوانين الوضعية، وسيادة فكرة (الوطنية) وعلاقة (المواطنة)، لأننا لو ذهبنا نتعرف على تراث الإسلام في هذا الميدان على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، ومنذ تأسيس دولة المسلمين في يثرب «المدينة» فسنلتقي بهذا التمييز... فجماعة المؤمنين بدين الإسلام كانت تحكمهم، ديناً، وتنظم أمورهم الدينية آيات القرآن الكريم، إذ كان هو أساس (دستورهم) في الدين، أما في السياسة والدولة وشؤونهما فإن الجماعة المؤمنة بالإسلام كانت مع المواطنين اليثربيين غير المسلمين أمة السياسة في الدولة الجديدة، تربطهم جميعاً علاقة (المواطنة) لا علاقة (الإيمان) بالإسلام، وهؤلاء المواطنون غير المسلمين الذين ارتبطوا مع المسلمين بعلاقة (المواطنة) في دولة المدينة كانوا هم القبائل اليهودية التي تحالفت مع المسلمين، وكونت معهم دولة جديدة معادية لكفار قريش ومن وإلا هم من المشركين. وعلى حين كان القرآن هو

(الدستور) الديني للجماعة المؤمنة بالإسلام، كان لجماعة (المواطنين)، أي للأمة، بالمعنى السياسي، في هذه الدولة دستور سياسي سماه الرسول عليه الصلاة والسلام وسماه الناس يومئذ، وكذلك المؤرخون، تارة: (بالصحيفة) وتارة (بالكتاب)!.

ونحن نقرأ في هذا (الدستور) السياسي، الذي أصدره الرسول ﷺ، باعتباره قائد الدولة وحاكمها، المواد التي تنظم علاقة المواطنين في الدولة بعضهم مع بعض، وما لكل لبنة من لبنات الجماعة السياسية، وكانت القبيلة هي اللبنة من حقوق وما عليها من واجبات... وفيه نلحظ بوضوح التمييز ما بين جماعة المؤمنين بالإسلام، الذين تربطهم علاقة الدين فضلاً عن علاقة (المواطنة السياسية) في الدولة الجديدة، وما بين الجماعة والأمة القائمة على أساس سياسي، والتي تضم كلاً من المسلمين واليهود ... وبعبارات هذا الدستور وذات ألفاظه نستشهد على هذا التمييز... فهو يتحدث عن الجماعة المؤمنة، فيقول: ((إن المؤمنين والمسلمين من قريش «المهاجرين» ويثرب «الأنصار» ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس...))[1].

ثم يتحد عن تكوين هذه الأمة المؤمنة مع اليهود لأمة أكبر بالمعنى السياسي وعلى أساس علاقة المواطنة، لا الدين، فيقول؛ ((...وإن يهود بني عوف ومعهم بقية قبائل اليهود أمة مع المؤمنين...، ثم يتحدث عن أمة اختلاف الدين لا يتعارض ولا ينفي وحدة الأمة بالمعنى السياسي عندما يحدد نقاط الافتراق ونقاط الاتفاق بين الفريقين فيقول:... لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم... وإن على اليهود نفقتهم،

---

[1]- د. برهان زريق: الصحيفة والميثاق دستور المدينة، أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق، دار معد، دار النمير، 1996.

وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الأثم!...))[1].

هكذا ميز تراث الإسلام السياسي، منذ عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، بين ما هو دين وما هو سياسة عندما ميز بين الجماعة السياسية الأوسع، المكونة للشعب والأمة بالمعنى المدني، فجعل لدين الأولى دستوراً دينياً هو القرآن الكريم، ثم صاغ للدولة دستوراً سياسياً، هو (الكتاب – الصحيفة)، كي ينظم شؤون الحرب والسلم والمال في حياتها، وهو الدستور الذي تحدثت مواده عن تنظيم العلاقات بين الأمم –الجماعات الدينية التي غدت مكونة (لأمة) واحدة بالمعنى السياسي.

3-وحتى بعد أن نقض اليهود عهدهم وخانوا أمانتهم وخرجوا من إطار الجماعة السياسة التي ارتضت رباط المواطنة في دولة المدينة كما حدده دستورها ... حتى بعد هذا التاريخ ظلت الجماعة والأمة في هذه الدولة أوسع نطاق من الأمة (المؤمنة) بالدين الجديد .

فمن مواطني هذه الدولة في عهد الرسول ﷺ: (المؤلفة قلوبهم)... وهم أولئك المواطنون الذين نصروا الدولة الجديدة نصراً مؤزراً، وحاربوا معاركها كجند يتقاضى مقابلاً مادياً لعطائه السياسي والحربي، وليس بدافع الإيمان بالدين الجديد، فهم جزء من الجماعة السياسية، لا الدينية، يثبت وجودهم، وتدل علاقاتهم وإسهاماتهم وحقوقهم ما تقول به من وجود تمييز، في تراث الإسلام السياسي، بين ما هو سياسة وما هو دين... وحتى في عهد عمر بن الخطاب

---

[1]- أحمد بن عبد الوهاب شهاب الدين **النويري**: نهاية الأرب في فنون الأدب، جـ 16، ص348 – 351، طبعة القاهرة.

عندما ألغى سهم المؤلفة قلوبهم الذي تحدد لهم بنص القرآن، حتى في ذلك العهد، وبعد هذا الإلغاء لم ينتف هذا التمييز... بل لعل هذا الموقف والتشريع الجديد من عمر بن الخطاب أن يكون دليلاً لنا على ما تقول... فلقد حدث تطور سياسي، أثمر قوة متعاظمة لجماعة المؤمنين لم تعد معها بحاجة إلى عون (المؤلفة قلوبهم)، كما حدث تطور فكري تحول بمعظم (المؤلفة قلوبهم) إلى نطاق الجماعة المؤمنة، فطرح ذلك التطور الجديد وضعاً جديداً أثمر تشريع عمر بن الخطاب الجديد... ولو كان تشريع القرآن للمؤلفة قلوبهم (ديناً) لما كان لعمر ولا لغيره أن يتعرض له بالتطوير، فضلاً عن الإلغاء، ولكنه كان سياسة ودنيا، تصيبه تطورات الدنيا وسياستها الحتمية والدائمة بالتغيير والتطوير... فقضية المؤلفة قلوبهم عندما كان لهم تميز وامتياز وخصوصية، وعندما ألغي هذا التميز وزالت تلك الخصوصية، أي في كلا الحالتين وعلى كل من النحويين هي دليل على تمييز تراث الإسلام السياسي، فكراً وتطبيقاً، بين ما هو سياسة وما هو دين.

ومثل المؤلفة قلوبهم في هذا الأمر مثل (الأعراب) الذين (أسلموا)، بمعنى الانخراط في حركة الدولة الإسلامية الجديدة، فنصروها بسيوفهم، وحاربوا معاركها، واكتسبوا شرف المواطنة في جماعتها وأمتها السياسية، دون أن (تؤمن) قلوبهم بالدين الجديد، أي دون أن يكتسبوا شرف عضوية جماعة (المؤمنين)... وعن هذا التمايز يتحدث القرآن الكريم، محدداً ذلك الفرق، في تشخيص حالة (الأعراب)... فمن هؤلاء (الأعراب) من هم (مسلمون ومؤمنون) في ذات الوقت، أي أعضاء في الجماعة السياسية للدولة عن طريق اندماجهم في الجماعة والأمة المؤمنة... ﴿وَمِنَ الأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَاتٍ عِندَ اللّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ التوبة/**99**، على حين نجد منهم الذين (أسلموا) دون أن (يؤمنوا) إيمان

الجماعة المؤمنة بالدين الجديد: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات/**14**.

هكذا يقطع تراث الإسلام السياسي، فكراً وتطبيقاً، ومنذ عهد البعثة النبوية، بالتمييز بين ما هو سياسة وبين ما هو دين، وبالتمييز بين الجماعة السياسية وبين جماعة المؤمنين، فالسياسة هنا أعم وأشمل من الدين.

طبيعة الظاهرة السياسية الشرعية:

لا تنفصل عن الظاهرة الدينية ولكنها تميز منها، وزيادة في الإيضاح فالفقه الإسلامي بتحديد طبيعة هذا المجال وتميزه من المجال الديني.

وسنّة الرسول عليه الصلاة والسلام، أي: قوله، وفعله، وإقراره، لا تأتي في باب بحثنا هذا شيئاً واحداً ذا طبيعة واحدة، بل إن بينها تمايزاً، فمنها ما هو دين، ومنا ما هو سياسة وديناً... فما اندرج منها تحت باب التبليغ عن السماء والأداء لأمانة الوحي أو التفسير له والتفصيل لمجمله أو الفتيا في أصول الدين وعقائده، كان ديناً يتلقاه المؤمن بالتسليم المحقق لمعنى الإسلام، كدين، والذي هو: إسلام الوجه إلى الله.

أما ما اندرج من السنة النبوية تحت أمور السياسة جميعها وشؤون الدنيا كلها فهو ليس ديناً... ومن ثم فإنه قد كان، وحتى على العهد النبوي، موضوعاً للشورى والرأي والاجتهاد والأخذ والعطاء والقبول والرفض والإضاعة والتعديل... لقد ميز الإسلام وميز المسلمون دائماً بين ما هو دين ووحي، وبين ما هو دنيا وسياسة ورأي... والذين يطالعون سيرة الرسول، عليه الصلاة والسلام، وتاريخ معاركه وقيادته لشؤون أمته تقرع أسماعهم كثيراً تلك العبارة الاستفهامية التي كثيراً ما

خاطب بها الصحابة رسول الله ﷺ في كثير من المواطن عندما كان يدلي بدلوه في مواطن البحث وقبيل صنع القرار.

كانوا يسألونه عن (طبيعة) القول الذي قال- أي عن طبيعة هذه السنة- هي من (الدين) فتجب لها الطاعة الواجبة لكل ما هو دين، أم هي من (السياسة والدنيا) فيعملون فيها الرأي ويجتهدون دونما حرج بصنعه ما للدين من قداسة وتقديس.

كانوا يسألون الرسول ﷺ عن قوله، في كثير من المواطن، ذلك السؤال الشهير: يا رسول الله، أهو الوحي؟ أم الرأي؟.... وهم بهذا السؤال يميزون بين نمطين من أنماط الفكر... فإذا جاء جواب الرسول ﷺ بأن ما قال هو الوحي، كان موقفهم: الطاعة والتنفيذ وإسلام الوجه لله، لأنه دين... أما إذا قال لهم: إن ما قال ليس وحياً، بل هو الرأي الذي ارتآه، فإنهم عندئذ، يدلون بما لديهم من آراء واجتهادات، دون أن يكون (لرأي) الرسول عليه الصلاة والسلام، تلك القدسية الدينية التي تسبب الحرج لأصحاب الرأي والاجتهاد... بل لقد سجل تاريخ الإسلام وتراثه وازدانت السنة النبوية بالعديد من المواقف التي رجع فيها الرسول ﷺ عن رأيه إلى رأي أصحابه، وبالمواقف التي تأكدت فيها الطبيعة المدنية للجانب السياسي والدنيوي من سنة الرسول ﷺ عندما نزل القرآن مؤيداً رأي بعض الصحابة وناقداً لرأي الرسول، بل ومعاتباً للرسول عليه الصلاة والسلام على إمضائه لرأيه دون الأخذ بالأصوب الذي ارتآه نفر من الصحابة عليهم رضوان الله... فمثل هذه المواقف وتلك الآراء وهذه الجوانب من السنة النبوية لا يمكن أن تكون ديناً، وإلا كان الدين وضعاً بشرياً، وهو لا يمكن إلا أن يكون وضعاً إلهياً... فهي ديناً وسياسة، ليست فيها عصمة للرسول ﷺ الإنسان، لأن عصمته قائمة في الجانب الديني الذي يبلغ فيه عن الله، لأن جواز الخطأ أو السهو في الجانب الديني يؤدي إلى الشك فيما بلغه عن ربه... وحاشا للشك أن يطرق هذا الجانب الديني من

السنة أو يتطرق إليه، لأنه فيه ما كان ينطق عن الهوى، إن هو إلا مبلغ كما كان وحياً يوحى... كما علمنا القرآن الكريم.

وإذا كانت المواقف والمواطن التي تميزت فيها (السنة السياسية) عن (السنة الدينية) هي في تراثنا الإسلامي من الكثرة بحيث لا تتحمل هذه الصفحات استقصاءها وتعدادها، فإن في الأمثلة الواضحة والحاسمة الغناء[1]:

ففي غزوة بدر... اقترب الرسول عليه الصلاة والسلام بجيشه من مكان المعركة، وكانت هناك عدة آبار للمياه، فنزل الرسول ﷺ عند أقرب بئر من هذه الآبار إلى المدينة، وكان بين المسلمين من له رأي آخر في المكان الذي يجب أن يعسكر فيه جيش المسلمين... فتوجه الصحابي الحباب بن المنذر بن عمرو بن الجموح، باسم هؤلاء الصحابة إلى الرسول ﷺ سائلاً عن (طبيعة) قراره هذا؟ هل هو (دين)، فله الطاعة والتسليم؟، أم هو سياسة ورأي فيخضع للشورى والبحث والتعديل؟؟... ﴿سأل الحباب رسول اللّه، وقال: يَا رَسُولَ اللّه أَرَأَيْتُ هَذَا الْمَنْزِلَ أمنزل انزلكه اللّه تَعَالَى لَيْسَ لنَّا أَنْ نَتَقَدَّمَهُ وَلَّا نَتَأَخَّرُ عَنْهُ أُمٌ هُوَ الرَّأْيُ وَالحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ قَالَ بَلْ هُوَ الرَّأْيُ وَالحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ قَالَ يَا رَسُولُ اللّه أَنَّ هَذَا لَيْسَ بِمَنْزِلٍ فَأَنْهَضُ بالنَّاسِ حَتَّى تَأْتيَ أَدْنَى مَاءٌ منْ الْقَوْمِ أيٌ إذَا نَزَّلَ الْقَوْمُ يَعْنِي قريشاً كَانَ ذَلكَ الْمَاءَ أَقْرَبَ الْمِيَاه أيٌ مَحلِّه أَقْرَبَ الْمِيَاه إلَيْهِمْ قَالَ الحباب: فَإنِّي أَعْرِفُ غَزَارَةَ مَائه وَكَثْرَتُهُ بحَيْثُ لَا يَنْزَحُ فَنُنَزِّلُهُ ثُمَّ نَغُورُ مَا عدَاهُ منْ الْقَلْبِ أيٌ وَهيَ الآبَارُ غَيْرُ الْمَبْنِيَّة ثُمَّ نَبْنِي عَلَيْه حَوْضًا ! فَتَمْلَأُهُ مَاءًا فَنَشْرَبُ وَلَا يَشْرَبُونَ لأَنَّ الْقَلْبَ كُلَّهَا حينَئذ تُصَيِّرُ خَلْفَ ذَلكَ القليب فَقَالَ رَسُولُ اللّه ﷺ: لَقَدْ أَشَّرَتْ بالرَّأْيِ وَنَزَلَ جبْريلُ عَلَيْه السَّلَامُ عَلَى النَّبيِّ ﷺ

[1]- د. عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص114.

فَقَالَ الرَّاي مَا أَشَارَ إِلَيْهُ الحباب فَنَهَضَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَمِنْ مَعَهُ مَنْ النَّاسُ فَسَارَ حَتَّى أَتَى أَدْنَى مَاءٌ مِنْ القَوْمِ﴾ [1].

فالرسول ﷺ كان قد نزل بالمسلمين عند أقرب آبار المياه من المدينة... ولكن الصحابة، بعد أن علموا أن فعل الرسول ﷺ هذا «سنته» هو سياسة لا دين، إذ هو من(الرأي) وشؤون الحرب وسياسة الكيد للأعداء، أشاروا عليه بالنزول عند أقرب الآبار إلى ناحية جيش العدو، ثم معه تعطيل الآبار الأخرى، وبناء الحوض على الماء لاحتجازه للمسلمين ومنعه عن الأعداء... فعدل الرسول ﷺ عن (رأيه) إلى (رأي) أصحابه، لأن المقام مقام سياسة، وليس مقام (وحي ودين).

وبعد أن انجلت غزوة بدر هذه عن انتصار المسلمين على مشركي قريش، بقتل العديد من قادة المشركين وأسر عدد منهم، تشاور الرسول ﷺ مع أصحابه في الموقف من الأسرى، فكان رأي عمر بن الخطاب مع قتلهم، وكان رأي أبي بكر مع أخذ الفداء وإطلاق سراحهم، وحبذ الرسول ﷺ رأي أبي بكر، وأمضاه... فنزل القرآن ناقداً هذا الرأي، بعد إمضائه، ومحبذاً لرأي عمر بن الخطاب... قال الله سبحانه:﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ **الأنفال/67**، واتفق مفكرو الإسلام على أن ما حدث مع أسرى بدر هو (خطأ)، بل واستدلوا بهذه الآية، كما يقول البيضاوي في تفسيره للقرآن: ((على أن الأنبياء يجتهدون، وأنه قد يكون خطأ،

---

[1] - يوسف بن عبد الله **ابن عبد البر**: الدرر في اختصار المغازي والسير، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، طبعة القاهرة، سنة 1966، ص113.

ولكن لا يقرون عليه))[1]، ولكن أحداً من هؤلاء المفكرين لم يقل أن هذا الخطأ هو الخطأ في الدين، يستوجب إثماً دينياً لمن وقع منه، لأن عصمة الرسول ﷺ في أمور الدين أمر اتفق عليه مفكرو الإسلام، من مختلف الفرق والمذاهب والتيارات، ومن هنا كانت السياسة، ومنها شؤون الحرب، هي نطاق هذا الخطأ وميدانه، وليس في هذا الميدان عصمة، بل فيه الرأي والاجتهاد، لأن التمايز والتمييز قائم وواضح ومقرر بين ما هو دين وما هو دنيا وسياسة في سنة الرسول عليه الصلاة والسلام.

وفي غزوة الخندق/سنة 5هـ/عندما (اشتد على المسلمين البلاء) بعد أكثر من عشرين ليلة من حصار المشركين للمدينة، راودت الرسول، عليه الصلاة والسلام، فكرة عقد معاهدة (حربية – اقتصادية) مع حلفاء قريش من (غطفان) وأهل (نجد) كي ينصرفوا عن حصارهم للمدينة وحلفهم مع قريش، وذلك في مقابل (ثلث ثمار المدينة)، ففاوض في هذا الأمر قائدي غطفان عيبة بن حصن الغزاري، والحارث بن عوف بن أبي حارثة المري، وتحادث معهما في الأمر، واتفق وإياهما عليه، وكتب لهما مسودة معاهدة بذلك، ثم ذهب يستشير أصحابه، وخاصة الأنصار، أصحاب الثمار، قبل أن (يشهد) على المعاهدة ويبرمها، فعرض الأمر على سعد بن معاذ وسعد ابن عبادة واستشارهما، فقالا: ((يا رسول اللّه، هذا أمر تحبه فنصنعه لك؟ أو شيء أمرك اللّه به فنسمع له ونطيع؟ أو أمر تصنعه لنا؟ قال: بل أصنعه لكم، واللّه ما أصنعه إلا لأنني قد رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة!، فقال له سعد بن معاذ: يا رسول اللّه، واللّه لقد كنا نحن

---

[1]- ناصر الدين أبو سعيد عبد اللّه بن عمر الشيرازي **البيضاوي**: أنوار التنزيل وأسرار التأويل المشهور بـ تفسير البيضاوي، ص272.

وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان لا نعبد الله ولا نعرفه، وما طمعوا قط أن ينالوا منا ثمرة إلا بشراء أو قرى[1]، «أي ضيافة» فحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك نعطيهم أموالنا؟!، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم!))، فنزل الرسول ﷺ مسروراً، على رأي أصحابه، وعدل عن الرأي الذي سبق له أن ارتآه... قال لعينية والحارث: (قائدي غطفان) انصرفا، فليس لكم عندنا إلا السيف وتناول الصحيفة (مشروع المعاهدة) وليس فيها شهادة فمحاها![2].

فهنا يميز الصحابة، من قادة الأنصار، عند مداولاتهم مع رسول الله، ﷺ، بين الدين وبين السياسة، فلما لم يجدوا ما رآه الرسول وحيا وشيئاً أمره به الله، ويستوجب السمع والطاعة، قدموا مشورتهم واجتهادهم، لأن القضية سياسة وحرب واقتصاد، ولست وحياً وديناً، وإلى رأيهم مال الرسول ﷺ.

فنزل مسروراً، على الرأي الذي رأوه، وعدل عن مشروع المعاهدة مع قادة غطفان، فكان ذلك دليلاً على تمييز الرسول والصحابة بين ما هو سياسة وما هو دين.

بل إننا نلحظ في ألفاظ الحوار بين الصحابة ورسول الله ﷺ، استخدام لفظ (شيء) للدلالة على ما هو أمر من الله ووحي، يجب له السمع وتلزم به الطاعة، واستعمال لفظ (أمر) للدلالة على الرأي الذي يحبه الرسول لنفسه أو يحبه للمسلمين، و(الأمر) هو المصطلح العربي الإسلامي المعبر عن السياسة وشؤون المجتمع الدنيوية، إذ فيها وفيه تكون الشورى، أي الائتمار والمشاورة، ومنه كان

1- بكسر القاف وفتح الراء، وقرى الضيف: إكرامه.

2- ابن عبد البر: الدرر في اختصار المغازي والسير، ص184.

اشتقاق: الأمير، والإمارة، وإمارة المؤمنين، وفيه كانت دعوة القرآن إلى الشورى (وشاورهم في الأمر)، (وأمرهم شورى بينهم)، على حين ظل ما هو دين ووحي بعيداً عن أن تكون موضوعاً للشورى والرأي، لأن المؤمنين يتلقونه بالسمع والطاعة، ويسلمون فيه الوجه إلى الله سبحانه، مميزين بذلك بين ما هو ديناً وسياسة وبين ما هو دين أوحى به الله.

وقصة الرسول ﷺ مع نخل المدينة وثمره، شاهدة هي الأخرى وشاهد على هذا التمييز في السنة النبوية، بين ما هو دنيا وما هو دين... فبعد هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة وجد أهلها (يلقحون) نخلها، فأشار عليهم بترك التلقيح، فكانت النتيجة إن صار ثمر النخل (شيصاً أي خشناً)، فلما راجعوه، كان حديثه الشريف الذي حسم هذه القضية عندما ميز بين ما هو دين، عليهم أن يلتمسوه عنده ويسمعوا له ويطيعوا، لأنه به أعلم، وبين ما هو دينا، عليهم أن يلتمسوه من خبراتهم وعقولهم، لأنهم به أعلم... ﴿قَدِمَ نَبِيُّ اللَّه ﷺ الْمَدِينَةَ وَهُمْ يَأْبُرُونَ النَّخْلَ، يَقُولُونَ يُلَقِّحُونَ النَّخْلَ، فَقَالَ: مَا تَصْنَعُونَ ؟ قَالُوا: كُنَّا نَصْنَعُهُ، قَالَ: لَعَلَّكُمْ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا كَانَ خَيْرًا، فَتَرَكُوهُ، فَنَفَضَتْ أَوْ فَنَقَصَتْ، قَالَ: فَذَكَرُوا ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ [1]، وفي رواية أخرى: فعَنْ مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: مَرَرْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِقَوْمٍ عَلَى رُءُوسِ النَّخْلِ، فَقَالَ: مَا يَصْنَعُ هَؤُلَاءِ ؟ فَقَالُوا: يُلَقِّحُونَهُ، يَجْعَلُونَ الذَّكَرَ فِي الْأُنْثَى فَيَلْقَحُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَا أَظُنُّ يُغْنِي ذَلِكَ شَيْئًا، قَالَ فَأُخْبِرُوا بِذَلِكَ فَتَرَكُوهُ، فَأُخْبِرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذَلِكَ فَقَالَ: إِنْ كَانَ يَنْفَعُهُمْ ذَلِكَ

1- هذا الحديث رواه مسلم في صحيحه، وابن ماجه في سننه، وابن حنبل في مسنده، ومن رواته غير طلحة بن عبيد الله والسيدة عائشة: أنس بن مالك، وروافع بن خديج، وأبو قتادة.

فَلْيَصْنَعُوهُ، فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا، فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالظَّنِّ، وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنِ اللّٰهِ شَيْئًا فَخُذُوا بِهِ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ﴾.

فهنا، بالنص لا بمجرد الاستنتاج، تمييز حاسم وواضح وقاطع بين ما هو دنيا وبين ما هو دين.

وقصة الرسول ﷺ مع أكل لحم (الضب) داخله هي الأخرى في هذا الباب... فهو قد امتنع عن أكله عندما قدم إليه، فلما سأله خالد بن الوليد: ﴿أَحَرَامٌ الضَّبُّ يَا رَسُولَ اللّٰهِ؟ قَالَ: لا، وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي، فَأَجِدُنِي أَعَافُهُ، فأكل خالد الضب، والرسول ﷺ ينظر إليه!﴾، فأكل خالد الضب، والرسول ينظر إليه!...

وفي رواية ابن عمر للحديث إن الرسول ﷺ قال: (لا أحرم الضب...) [1]، فكراهته لأكل الضب: موقف، وفعل، أي سنة... ولكنها ليست سنة تشريعية، أي ليست ديناً، لأنها قد تعلقت بأمر من أمور الدنيا لا أمور الدين... ومثلها في ذلك مثل حبه ومدحه، ﷺ لما أحب مدح من المأكولات والمشروبات وسائر طيبات الحياة الدنيا...

ويدخل في هذا الباب كذلك السنة النبوية المتمثلة في (قضاء) الرسول ﷺ وحكمه وفصله في المنازعات بين الفرقاء في القضايا غير الدينية... فهو عندما يقضي فيها إنما يبني حكمه على ضوء البينية المستخلصة من حجج الفرقاء المختصمين وعلى ضوء الإيمان، ووارد في هذا الباب أن يأتي قضاؤه مجاوزاً لواقع الحق في القضية، بسبب خفاء البينة، لقصور في أدلة صاحب الحق، أو لقوة في حجة من

---

[1] - هذا الحديث، بروايات متعددة ورواة عدة جاء في العديد من كتب السنة مثل: البخاري، ومسلم، وابن ماجة، والنسائي، وأبو داود، والدرامي، وابن حنبل، والموطأ.

لاحق له في النزاع، أنو ليمين كاذبة من أحد الفرقاء المتنازعين... فالقضاء النبوي والحكم هنا ليس وحياً، حتى يصادق الصواب مهما خفي، ومن ثم فهو ليس من الدين، بل هو من أمور الدنيا المتميزة عن شؤون الدين.

ومصداق ذلك حديث الرسول، ﷺ، الذي يقول فيه: ﴿إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَى، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِه مِنْ بَعْضٍ، وَإِنَّمَا أَقْضِي لَهُ بِمَا يَقُولُ، وَفي رِوَايَة أُخْرَى، وَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، أَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوٍ مَا أَسْمَعُ - فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أخيه بِقَوْلِه «وَفِي رِوَايَةٍ: فَأَظُنُّهُ صَادِقًا» فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنْ النَّارِ فَلَا يَأْخُذْهَا﴾[1].

فهو هنا، ﷺ، ينبه على أن بشريته تجعله يقضي بناء على ما يسمع من الحجج والبينات، وأنه قد يقضي بناء على (ظنه) صدق طرف من طرفي النزاع...

وكذلك ذلك يخرج قضاءه من دائرة الدِّين الموصى به، المبرأ من الخطأ والمنزه عن الظن، ويدخل به إلى دائرة الرأي والاجتهاد، دائرة الشؤون السياسية والأمور الدنيوية.

بل إننا لنجد لرسول الله، ﷺ، موقفاً صريحاً يدعو فيه صحابته وقادة جيوشه إلى التمييز ما بين حكم الله سبحانه، الذي هو قضاء ديني قد اختص به وأودع الوصي بعضاً منه، وبين ما هو سياسة وحرب وشؤون تتعلق بالمجتمع والحياة الدنيا، فتقديرنا للأمور، وقرارنا فيها هو حكمنا نحن، وليس لإنسان، حتى ولو كان صحابياً جليلاً أو سيفاً من سيوف الله، أن يدعي أنه يحكم بحكم الله، وأن قراره هو كلمة الله، ينهي الرسول ﷺ عن انتحال هذه السلطة الدينية الإلهية،

[1] - هذا الحديث رواه أحمد بن حنبل بمسنده، في عدة مواضع، وهو مروي عن أم سلمة زوج الرسول عليه الصلاة والسلام.

ويطلب من قادة الجيوش الإسلامية وأمراء السرايا أن تكون معاهداتهم مع من يحاربون معاهدات واتفاقات موضوعه في الإطار الإنساني والبشري والسياسي دون أن يزعم لها نسبة تضفي عليها أنها حكم الله... فلقد روي عنه ﷺ أنه (كان إذا أمَّر «بتشديد الميم مفتوحة» أميراً على جيش أو سرية أوصاه ﴿وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوكَ أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللّه فَلَا تُنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِ اللّهِ وَلَكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِكَ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَتُصِيبُ حُكْمَ اللّهِ فِيهِمْ أَمْ لَا﴾ [1].

فهو هنا يدعو إلى التمييز بين حكم الله وقضائه، وبين حكم الناس وقضائهم، وينهي عن أن يضفي البشر على أحكامهم صبغة إلهية تمنحها قداسة أحكام الله[2]!.

وانطلاقاً من هذه القاعدة، المؤسسة على هذه الأمثلة «وغيرها مما ماثلها في السنة النبوية» كما تمييز علماء الأصول المسلمين بين ما هو دين وتشريع في السنة النبوية، وبين ما هو دنيا وسياسة وقضاء... وكان، كذلك حكمهم بأن التأسي بالرسولﷺ، عليه الصلاة والسلام، وإتباع هديه، الذي أوجبه الله سبحانه، إنما هو فيما كان دينا في سنته، لا فيما تعلق منها بشؤون الدنيا وقضايا السياسة في المجتمع... فما قضاه وأبرمه وقرره الرسول ﷺ في أمور الدين، عقائد وعبادات، لا يجوز نقضه أو تغييره حتى بعد وفاته، لأن سلطانه الديني، كرسول، لا زال قائماً فيه وسيظل كذلك خالداً بخلود رسالته عليه الصلاة والسلام... على حين أن ما أبرمه من أمور الحرب والسياسة يجوز للمسلمين التغيير فيه بعد

---

[1]- هذا الحديث رواه مسلم وأبو داود الترمذي والنسائي وابن ماجة والدرامي وابن حنبل.

[2]- د. عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص123.

وفاته، لأن سلطانه هنا قد انقضى بانتقاله إلى الرفيق الأعلى، وخلفه سلطان الخليفة، الذي هو سلطان مدني لا أثر للسلطة الدينية فيه.

ونحن نعلم أن صحابة رسول الله ﷺ قد أخَّروا إنفاذ جيش أسامة بن زيد، الذي جهزه الرسول ﷺ للغزو، عندما أشتد عليه المرض، رغم إلحاحه في إنفاذ هذا الجيش، لأنهم استشعروا دنو أجل الرسول ﷺ، وضرورة حضور كبار الصحابة بالعاصمة عند وفاته للنظر في أمر من يخلفه، وكان أغلب كبار الصحابة جنداً في جيش أسامة، فلهذا أخروا إنفاذه، وكان لهم رأي غير رأي الرسول في توقيت إنفاذ هذا الجيش للقتال.

ونحن نعلم أن الولاة والعمال الذين ولا هم الرسول وظائف الدولة، كعمال على الأقاليم، وجباة للأموال والصدقات، وكسفراء وكتاب ومترجمين... إلخ، قد أصابهم وأصاب مناصبهم التغيير والتعديل والتبديل على عهد الخلفاء الراشدين، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى في هذا المقام، وأشهر من أن تحتاج إلى تقديم النماذج وضرب الأمثال، حدث ذلك فيما هو سياسة ودنيا، ولم يحدث ما يماثله فيما هو وحي ودين، فكان شاهداً من شهود التمييز بين ما هو سياسة ودنيا وما هو وحي ودين، وكان أيضاً عاملاً حدد نطاق التأسي والإتباع في السنة النبوية، فالتأسي والإتباع إنما هو في جانبها الديني، أما ما كان دنيا وسياسة فإنه خاضع للتجديد والتطوير في التشريعات والأحكام، لأنه متعلق بما هو متطور ومتجدد من أمور الحياة الدنيا ومصالح الناس... وبعبارة أسلافنا من علماء الكلام والأصول:

فإن (التأسي بالرسول ﷺ ليس بواجب إلا في الشرعيات المخصوصة التي قد أمنا منه وقوع الخطأ فيها، دون غيرها ...)[1].

وإذا كان هناك، حتى الآن، قارئ يحتاج إلى المزيد من الحجج المطمئنة للقلب والعقل حول هذه القضية، قضية تمييز الإسلام بين ما هو دين وما هو دنيا، ومن ثم رفضه وحدة السلطتين: الدينية والزمنية وإنكاره لما يعرف في السياسة بالسلطة الدينية... وإذا كان هذا القارئ لا يزال يطلب المزيد من آراء السلف وتقريرات القدماء، فنحن نقدم هنا، بعد الذي قدمنا، ما كتبه حول هذا الموضوع علمان من أبر مفكري علم أصول الدين في فكرنا الإسلامي.

أولهما: "الإمام القرافي، أبو العباس أحمد بن ادريس" [2] (1172- 1253 هـ/1758- 1837م)، في كتابه **الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام...**

---

[1] - قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد: المغني في أبواب التوحيد والعدل، جـ15، ص286.

[2] - من أشهر فقهاء المذهب المالكي وعلماء الأصول، مصري، من أصل مغربي، ولد ونشأ وتوفي بمصر، وتتلمذ على يد العز بن عبد السلام، وكانت له، مثله، مواقف شجاعة في التصدي المولاة الظلمة والسلاطين الجائرين، بلغت مكانته العلمية إلى الحد الذي جعل بعض فقهاء المذهب الحنفي يقتبسون بعض كتبه فتمذهب بها الأحناف، وإلى جانب الفقه والأصول كانت له إسهامات في اللغة، ومن آثاره الفكرية: (الفروق) واسمه الكامل: (أنوار البروق في أنواع الفروق)، في أربعة أجزاء، (والأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام) و(الذخيرة) في ستة أجزاء و(اليواقيت في أحكام المواقيت) و (شرح تنقيح الفصول و(مختصر تنقيح الفصول) و(الخصائص) و (الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة)، وكانت للقرافي، كذلك جهود في الصناعة والفن والاختراع!.

وثانيهما: "ولي الله الدهلوي" (1110 – 1176هـ/1699 – 1762م) في كتابه **حجة الله البالغة**[1].

فالإمام القرافي يقسم السنة النبوية إلى أقسام أربعة:

- **أولها**: تصرفات الرسول ﷺ بالرسالة، أي بحكم كونه رسولاً يبلغ رسالة ربه ويبشر وينذر بوحي السماء.
- **وثانيها**: تصرفات بالفتيا، أي تتعلق بالفتاوى التي يفسر بها غامض الوحي ويفصل بواسطتها مجملة.
- **وثالثها**: تصرفات بالحكم، أي القضاء، تتعلق بقضائه بين الناس في المنازعات.
- **رابعها**: تصرفات بالإمامة، أي السياسة، تشتمل على كل أقواله وأفعاله وإقراراته الخاصة بالدولة والسياسة في مختلف الميادين والمجالات[2].

وبعد هذا التقسيم يحدد القرافي أن القسمين الأول والثاني من السنة (أي التصرفات بالرسالة، وبالفتيا) هما تبليغ وشرع، يدخلان في باب الدين، أما القسم الثالث (أي تصرفات الرسول بالحكم، أي القضاء) فليست من الدين، إذ هي مغايرة لتصرفاته بالرسالة، وبالفتيا، ومن ثم يجب الوقوف بها عند محل ورودها،

---

[1] – أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي، فقيه حنفي، ومحدث، من أبرز علماء الهند، على يديه وبمؤلفاته نهضت علوم الحديث والسنة من كبوتها، له آثار فكرية عديدة، منها: (الفوز الكبير في أصول التفسير) و(حجة الله البالغة) في مجلدين، و(إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء) و(الإرشاد إلى مهمات الإسناد) و(الإنصاف في أسباب الخلاف) و(عقد الجيد في الاجتهاد والتقليد)، وله ترجمة فارسية للقرآن جعلها على نمط النظم العربي للقرآن، وسماها (فتح الرحمن في ترجمة القرآن).

[2] – د. عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص127.

لأن أحكامه فيها مترتبة على ما ظهر للرسول، عليه الصلاة والسلام، من البينات التي حكم وقضى بناء عليها .

وكذلك الحال مع تصرفاته وسنته، ﷺ، في الإمامة، التي هي إدارته لشؤون السياسة العامة للدولة وفق المصلحة فيما هو مفوض إليه... وفي هذا القسم تدخل الآثار والسنن والمأثورات التي تتحدث عن: قسمة الغنائم، وتجييش الجيوش وتجهيزها، والتصرفات المالية المتعلقة بالأرض والتجارة والحرف والإقطاعات، كذلك عقد المعاهدات، والأمور الإدارية المتعلقة بتعيين القادة والأمراء والولاة والقضاة والعمال... إلخ.

ففي هذين القسمين من أقسام السنة النبوية « القضاء والسياسة» لسنا ملزمين بالإتباع والتطبيق والتأسي، وإنما نحن مطالبون فقط بإتباع المبدأ الذي اتبعه الرسول، عليه الصلاة والسلام، في قضائه وسياسته لشؤون الدولة، فالقاضي المسلم مطالب بأن يقضي بناء على البينات والأسباب كما كان الرسول ﷺ يقضي بناء على البينات والأسباب، ورجل السياسة المسلم مطالب بأن يسوس الأمة وفق ما يحقق مصالحها ومنافعها ويدفع عنها الضرر والضرار، كما كان يفعل الرسول ﷺ في تصرفاته بالإمامة والسياسة... وإذا نحن التزمنا هذه المبادئ العامة والمعايير الكلية كنا متبعين للسنة، لأن ذلك هو المحقق لمعنى قوله الله سبحانه وتعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ **الأعراف/158**.

فليس الحكم والقضاء، وليست السياسة وشؤون المجتمع السياسة دينا وشرعاً وبلاغاً يجب فيهما التأسي والاحتذاء بما في السنة من وقائع وأوامر ونواه وتطبيقات، لأنها أمور تقررت بناء على بينات قد نرى غيرها، وعالجت مصالح هي بالضرورة متطورة ومتغيرة... وذلك على عكس ما هو دين وشرع وبلاغ من هذه

السنة النبوية الشريفة، مثل ما جاء منها متعلقاً بالرسالة والفتيا، فإن الإتباع فيه واجب والتقييد بأحكامه شرط لصحة إيمان المؤمن بدين الإسلام[1].

هكذا حسم الإمام القرافي القضية، فصل أقسام السنة النبوية، وأرسى القواعد للتمييز بين ما هو دين وما هو دنيا «قضاء وسياسة» من سنة الرسول عليه الصلاة والسلام.

ولقد أتى ولي الله الدهلوي فسلك ذات السبيل، واتبع نفسه النهج، وإن كان قد أجمل ما عرض له القرافي بالتفصيل، فالسنة النبوية عنده قسمان:

أولهما: ما سبيله تبليغ الرسالة، وفيه قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ **الحشر/7**، ويدخل في هذا القسم: علوم الآخرة، وعجائب الملكوت، وشرائع وضبط العبادات... وبعض هذه العلوم وحي، وبعضها اجتهاد جاء بناء على ما علمه الله من مقاصد الشرع فهو بمنزل الوحي.

وثانيهما: ما ليس من باب تبليغ الرسالة، وفيه قوله ﷺ: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ» وقوله في قصة تأبير النخل: «فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا، فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالظَّنِّ، وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنِ اللهِ شَيْئًا فَخُذُوا بِهِ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللهِ»، وفي هذا القسم

---

[1] - أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي الشهير بـ **القرافي**: الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، طبعة حلب، سنة 1967م، ص 86 – 109..

تدخل علوم الدنيا : الطب، والزراعة، والصنائع والحرف، وكل ما كان سنده ومصدره التجربة.

والأمور المتعلقة بالسياسة من كل (ما يأمر به الخليفة) في الحرب والغنائم... إلخ، وكذلك أمور القضاء، لأنها مبنية على البينات والإيمان[1]...

فكل ما خرج عن القسم الخاص بتبليغ الرسالة الدينية من السنة النبوية، فليس بدين، وإنما هو دنيا وسياسة على العقل المسلم أن يتناول موضوعاتها ابتداء بالنظر والاجتهاد، دونما تقيد بما روي فيها من النصوص والمأثورات فقط عليه أن يلتزم المبادئ الحاكمة للنظر في هذه الأمور، فإن كان الأمر قضاء كان المعيار هو: البينة واليمين، وإن كان الأمر سياسة كان المعيار هو تحقيق المصلحة للأمة ودفع الضرر والضرار عن جماهير المسلمين.

هكذا كان عرض القضية في تراثنا الإسلامي... وهكذا كان وضوحها ... وعلى هذا النحو كان حسمها في كتابات أعلام أئمة الأصوليين المسلمين... وهو حسم ووضوح نعتقد أنهما لا يحتاجان إلى مزيد.

والآن... وبعد أن بلغت صفحات هذا البحث بالقارئ إلى هذا المدى، الذي وضحت عنده كل الوضوح قضية السلطة الدينية في فكر الإسلام الأصيل وتراثه النقي، وبعد أن ظهر بجلاء ليس بعده جلاء رفض الإسلام لنظرية صبغ الدولة والسياسة بالصبغة الدينية، وعداؤه لفكرة وحدة السلطتين: الدينية والزمنية، بل وسعيه، كما يقول الإمام محمد عبده، إلى هدم هذه السلطة الدينية والاتيان على قواعدها من

---

[1]- شاه ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، جـ1 ص128، 129 (طبعة القاهرة) سنة 1352هـ.

الأساس، حتى لقد جعل تلك المهمة أصلاً من أصوله الجليلة... الآن... يحق للمرء أن يسأل: من أين إذاً أتت هذه الفكرة، الغربية عن روح الإسلام، فتسللت إلى قطاع من تراثه، حتى دعا إليها نفر من أسلافنا «هم الشيعة» ولا زال لها أنصار في عصرنا الراهن، بعضهم أفراد، وبعضهم قد انتظمتهم جماعات وجمعيات؟؟.

وفي تقديرنا أن مصدر هذه النظرية قديم قدم طموحات السلطة المستبدة بمقدرات البشر، منذ أن حاول أصحابها تغليف استبدادهم وانفرادهم بالسلطان بغلاف ديني، يصد الناس بسلاح الإيمان والدين عن السعي لممارسة حقهم، بل واجبهم، في محاسبة الحكام... لقد بدأت وظلت، ولا تزال محاولة يريد بها البعض الإفلات من نطاق محاسبة الجماهير، عن طريق تجريد الأمة من حقها في التشريع، وحقها في أن تكون مصدر السلطان والسلطات... زاعمة هذه المحاولة أن الحاكم نائب عن الله لا عن الأمة... وهم بذلك يغفلون أو يتغافلون عن أن حق الله هو حق المجتمع، أي حق الأمة والناس...[1].

---

[1]- د. عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص132.

مفهوم الوجدان أو الحس الأخلاقي مفهوم معقد جداً، وقد تساءل الباحثون عن حقيقته قبل تعريفه، ترى هل هو حدس مباشر صحيح أم هو عاطفة من نوع خاص، عاطفة تضمر ضرباً من الفكر الكلامي الضمني، أي المحاكمة التي لا نستطيع بيسر أن نميز جميع مراحلها، وعناصرها، ووجوهها.

والواقع أن الوجدان، أو الشعور الأخلاقي، يقتضي مبادئ وأسباباً عقلية وغير عقلية، وهذه المبادئ والأسباب توجه الوجدان، أو الشعور الأخلاقي، يقتضي مبادئ وأسباباً عقلية وغير عقلية، وهذه المبادئ والأسباب توجه الوجدان بصورة شعورية حيناً، ولا شعورية ضمنية حيناً آخر.

وهذا النشاط الخفي المرهف الموهوب أشبه بروح الدقة التي تحدث عنها "باسكال" في قوله: ((إن الذين اعتادوا أن يحكموا بعاطفتهم لا يفقهون شيئاً من أمور المحاكمة، فهم يودون النفوذ إلى الأشياء دفعة واحدة، لأنهم لم يألفوا البتة أن يبحثوا عن المبادئ، أما أولئك الذين اتصفوا بروح الهندسة، وألفوا المحاكمة بالمبادئ، فهم لا يفقهون شيئاً في شؤون العاطفة، وينقبون في هذه الشؤون عن مبادئ يعجزون عن إدراكها دفعة واحدة)).

بيد أن هذه الأخلاق، أخلاق الدقة، أو الشعور المرهف، وإن كانت في نظر "باسكال" هي (الأخلاق الحقيقية) التي يرى أنها (تسخر من الأخلاق)، أخلاق النظر والتمحيص والاستدلال، فهي في الواقع، ليست بمنجى يعصمها من الخطأ

والضلال، ذلك أن صوت الوجدان قد يكون صوت (الطبيعة) حقاً ولكنه ليس بالضرورة صائباً معصوماً، بل إن ضروباً من الخلل والمرض تصب أحكامه، وتفسدها، فتقود الضمير إلى ما ينفي (تخلق) الضمير.

والثابت في الأمر أن واقع الوجدان الأخلاقي يتصل بضروب أخرى من الوجدان، وينفصل عنها أيضاً، فهو يتصل بها حين تمازج بعض عناصرها بعض عناصره تارة، وينفصل عنها بتمايز أصالته عن أصالتها تارات أخرى.

ومن النافع أن تحدد هذه الصلات، صلات التمازج والتمايز تحديداً وجيزاً، برسم خطوط رئيسية تبين مجال أنواع الوجدان أو الشعور من حيث علاقتها بالوجدان الأخلاقي، ولكن الشيء المهم أن نحدد هذه العلاقة والصلة بين الشعور الديني والشعور الأخلاقي فما هي هذه الصلة؟.

الشعور الديني

يختلف الشعور الديني عن الشعور النفسي والشعور الجمالي لأن المعرفة النفسية تبتغي الحقيقة، والمتعة الفنية تتحرى الجمال، ولكن الشعور الديني أكثر تعقيداً منهما لأنه يشترك مع الشعور الأخلاقي في أن المعرفة فيهما تخضع للاهتمام بمشاغل التأثير على الذات، واتخاذ تفحص النفس وسيلة لتنقية المقاصد، وتصفية النوايا، وإعداد الغد بما يجاوز نطاق معرفة الطيعة والحوادث لاستثمارها (التقني) أو (المادي) وبعبارة أخرى، فالعاطفة الدينية تتفق والوجدان الأخلاقي في أن غايتها تجري الصدق وطلب الخلاص والنجاة، والحق أن ثمة عواطف وهيجانات خاصة تثيرها مواضيع دينية فتؤلف بجملتها الشعور الديني الذي يصحب الوعي بهذه المواضيع، ويرافق تصورها في النفس، والدين (موقف جدي قد يكون موقف صرامة أو موقف حنان، ولكنه موقف حنان، ولكنه موقف

غريب عن موقف اللامبالاة من جهة، وعن موقف الثورة المتمردة الملحدة من جهة أخرى)، ومن شأن هذا الشعور أن يتجلى إما في هيجان خوف ورهبة، أو يهجان ثقة وحب، فالإنسان الابتدائي يستشعر الخوف في الأحراج المظلمة، ويحس بالرهبة والخشوع أمام الجبال الشاهقة، والذرى العالية، والرجل المتدين يحب الله ويثق به ويؤمن بأنه كله عطف ومحبة وإحسان، وهذه العواطف جميعاً تتآزر في العمل على مراقبة الطاقة العقلية وتجنيد قواها وتوجيهها شطر التسامي والإعلاء، ومن هنا يترجم الشعور الدينين عن أعماقه بلغة الجوارح، فترمز الطقوس والعبادات والشعائر إلى الأفكار والعقائد والتصورات، ويعرب سلوك المرء عن نظرته العميقة إلى قيمة عليا، قيمة الدين، بالتطابق الصادق بين شعوره الباطني العميق وتفاصيل حياته الملتزمة بعلاقات تشده إلى الله والكون والناس.

الشعور الأخلاقي

يتمايز الشعور الأخلاقي أو الوجدان، عن الشعور الديني أو الحس الإلهي كما رأينا، ولكنه شغل منزلة تقرب وتبعد، بآن واحد، عن الشعور النفسي والشعور الجمالي، فإذا تجاوزنا قشرة العادات والأعراف والأحكام المبيتة التي تتصف بأنها أنماط تقليدية متوارثة آلية، وانحدرنا نحو أعمال النفس ألفينا فيها نزعة دائبة التطلع إلى قيم حديثة قديمة معاً، قيم مبتكرة وخالدة، هي القيم الأخلاقية التي يؤمن بها الضمير إيمانه بالإلهي أو المقدس، ويطورها كما يطور المغن شعوره الجمالي بالابتكار والإبداع.

نعم إن القيم الجمالية في دنيا الفنون تكاد أن تفرض ذاتها على كل شعور جمالي سليم، ولكن القيم الأخلاقية، قيم الخير والشر، تتميز بأن الشكل فيها يبدو كالشك في القيم الدينية، أي كأنه فضيحة وخروج عن الحس السليم أليست حقيقة الخير تبدو كالحقيقة الدينية في منجى من الشك والريب؟ إن الشك في

الخير يشعر الإنسان بشعور الإثم وكأنه يدافع عن الشر، وينصر الرذيلة، ومن المحال أن ينقد الإنسان قيم الخير والشر إلا إذا رضي بالاعتراف بأن نقده يجرح المجتمع ويهزه هزاً عنيفاً خطراً، وهذا الأمر لا يظهر عادة حين يعرب الإنسان عن شكله في القيم الجمالية، وارتيابه في صحتها وسعيه إلى كسر أحكامها وتحطيم أوثانها.

الحلم، الإحسان، الكرم، الوفاء، كل ذلك وأمثاله فضائل خلقية نعجز عن نقلها إلى سوانا، ولكننا نقرها بوجداننا، ونؤمن بها في أعماق نفوسنا ولا نستطيع بأية تجربة حاسمة، أو بأي دليل وبرهان، أن نحمل الآخرين على الشعور المباشر بأنها حقائق تبدو لنا بديهية، أي يقينية كلية، إذ من العسير، أو المحال، أن ننكر اتصاف القيم الأخلاقية في نظر وجداننا بصفة المطلق أو المقدس، ولكن من العسير، أو المحال، كذلك أن نجلوها جلاء اليقين المنطقي المبرم.

والحق فالوجدان الأخلاقي، كالوجدان الجمالي، يستند إلى معايير، ويتطلع إلى قيم، ولكن القيم في حال هذين الشعوريين يقين ذاتي لا موضوعي، وعلى الرغم من ذلك فأحكام القيمة الأخلاقية، وأحكام القيمة الجمالية، تستلزم كلها الطماح إلى الإجماع المطلق.

وإن تفاوتت ضرورة هذا الإجماع في الحالين، فكانت في مجال الجمال أقل أهمية وإلحافاً منها في نطاق الخير.

وبتعبير آخر، فالقيمة الأخلاقية تنبع من الضمير، ولكنها تأمره وترتدي حلة القطعي أو المطلق، يقول "كانت" : ((إن تمثل مبدأ موضوعي من حيث كونه مبدأ يرغم الإرادة ويوجهها، يسمى إلزام العقل، وإن صيغة الإلزام تسمى أمراً))، والعقل العملي المحض ينص على ضرورة (إطاعة الواجب أية كانت مادته، وسواء أكانت

هذه المادة سارة أم مؤلمة)، ذلك أنه هو الوجدان الأخلاقي الصحيح وأن أوامره قطعية أو مطلقة، أي لا شرطية، مثالها : أفعل هذا، أطع القانون، يجب عليك...إلخ.

إن الأوامر الشرطية تحدد الوسائل اللازمة لتحقيق هدف من الأهداف التي يبتغيها المرء، ولكن أحدنا لا يفيد من الناحية العملية من قواعد الهندسة أو الملاحة إذا شاء ألا يكون مهندساً ولا نوتياً، نعم إن الضمير الأخلاقي يأمرنا بصيغة قد تبدو في حلة شرطية: إذا أردت أن تكون شريفاً فلا تسرق ولا تكذب، غير أن هذه الصيغة في الحق لا تنبئني بما يجب علي صنعه، بل بما يجب علي أن أريد .

ولذا فإن القيمة الأخلاقية تتطلع إلى أن تكون قيمة مطلقة لا شرطية، على نقيض القيمة (التقنية) التي هي قيمة وسائل إلى أغراض، فقد تنفعني الوشاية بشخص وترطب ظمأي للثأر والانتقام، ولكن علي ألا أريدها لأنها شر، وفعل سيء.

وثمة فارق بين الحسن والخير، والشر والقبح، على الرغم من تماثلها في مواضع أخرى، ذلك أن التقدير الجمالي يتصف بصفة الضرورة أكثر من اتصافه بصفة الإلزام، وهو لا يطرح على بساط البحث قدر الإنسان ومصيره كما هو شأن الواجب في الأخلاق، وأنا لا التزم في نطاق الجمال والقبح بمصيري كله، بل أن الشعور الجمالي لا يمس موضوع الحرية ولا يستند إلى نظام الإرادة كما هي حال الوجدان.

ولعل من النافع أن نوضح مفهوم الضمير أو الوجدان، وهو مفهوم جد معقد كما ألمعنا، بتبيان جوانبه الرئيسية على الوجه الآتي:

يتميز الوجدان، أو الشعور الأخلاقي، أول ما يتميز، بأنه يؤلف نظاماً تبدو فيه الأشياء بآن واحد إلزامية ومرغوباً بها، أي مطلوبة، فالوجدان آمر ملزم، وتلك صفة بديهية يشعر بها كل ذي وجدان مرهف يقظ شعوراً حدسياً مباشراً، وهذا الإلزام ضرورة تمس إرادتنا ومقاصدنا، وربما جاز التملص من إلزام الوجدان من الناحية المادية، ولكن من المحال أن يتملص المرء من وجدانه في أعماق نفسه.
ولذا فإن ضرورة الإلزام في الواجب ضرورة راسخة ثابتة لا مفر منها أبداً، وبهذا المعنى يقال: إن الوجدان يلزم من غير أن يرغم.

بيد أن الإلزام صفة أولى من صفات أوامر الضمير، هذه الصفة تتممها صفة أخرى لا تقل عنها شأواً وهي أن الإنسان يرغب في هذه الأوامر التي تصدر عن وجدانه، وتنبعث من شعوره، ويرى أن إطاعة الوجدان لا تنقص من كرامة المرء، بل على العكس ترفع من جدارته وتجعلنا نحس بأن الواجب يمثل خيرنا الحقيقي على الرغم من التضحيات التي يفرضها علينا، ويلزمنا بها، بل فانتصارنا على غواية منزلف، أو فتنة خطيئة، يخلق في نفوسنا فرحاً عميقاً، ويشعرنا بقدر أعظم من الكون، فنحس بازدياد قيمتنا، ونعتز بهذا التكافل.

إن الإنسان الذي يأبى التدهور ويمتنع عن المشاركة في مؤامرة قذرة للخلاص من أزمة يعانيها، ربما وقع في ضائقة وبؤس، ولكنه يتنفس بمرح ويعيش في جو طمأنينة نفسية راضية مرضية، وفرحة يفوق أعظم فرح قد يشعر به: إنه يولد في صميم الذات، ويصدر عن كمال منحه نفسه، وعزة حققها بجدارته، وليس قوام هذا الفرح العميق اللذة أو اللذات، بل قد ينشأ في وسط الآلام، مثل فرح الاستشهاد.

ولئن كانت اللذة إرضاء موقوتاً لميل من الميول، فالفرح شعور بكفاية الكائن بأسره، وهذا الشعور الشامل ينطوي على فكر ضمني، وشعور بالسير فعلاً في

طريق الواجب، هذه الطريق التي توصلنا في النهاية إلى أن نقول: (لقد بلغنا هدفنا، وحققنا مأربنا).

وعلى نقيض ذلك نجد أن وخز الضمير يستولي علينا، ويشتد تأنيبه لنا، حين نقترف خطيئة فنخجل ونلوم أنفسنا على عملنا ونشعر ببؤسنا وفاقتنا شعوراً ممضاً عنيفاً، وهذا الشعور الأليم بالوخز والتأنيب ينبع من صميمنا كما ينبع الفرح العميق، والارتياح المطمئن الذي نعيه عند إطاعتنا الواجب، وإصغائنا إلى صوت الضمير.

إن السلوك الأخلاقي المنشود رهن بالتأليف بين الواجب والخير وبتحقيق السعادة والشعور بالفرح والغبطة مع إطاعة تعاليم الوجدان، وتلبية صوت الضمير، وتلك هي الصورة التي تمثل واجبنا وأمنيتنا معاً، وهي قانون شعورنا بالإلزام وبالمحبة، ونبراس تكيفنا مع شرائط انخراطنا بتجربة الوجود، ويتميز الوجدان، من جهة ثانية، بأنه يعرب في وقت واحد عن تبعية الإنسان وعن استقلاله استقلالاً ذاتياً، ومن الجلي إن التبيعة هي تعلق الإرادة بنظام آخر لا يقدر المرء على تبديله إلا إذا حمل نفسه على ذلك حملاً، فالقانون الوضعي الذي يأمرنا يجاوزنا، ونحن لم نصنعه، وإلا فكيف نشعر بأنه يلزمنا ويأمرنا؟ الحق أن الوجدان، وتعاليمه علامة استقلالنا الذاتي بعكس الحال بالنسبة للقانون أو بالنسبة للموقف من الظاهرة السياسية بعد هذه الجولة الطويلة نطرح السؤال الآتي: ما هي علاقة السياسة بالأخلاق؟.

يميز علماء الأخلاق العلاقات الآتية بين الأخلاق والسياسة[1]:

---

[1] - ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، دمشق، دار طلاس، ط1، 1988، ص210 وما بعدها.

الأخلاق بدون سياسة (وهدفها مملكة الإحسان، والتاج الحقيقي هنا تاج الحكمة "ابيقور"، ولكن أليس إغراق الموقف الأخلاقي في الهوى، حتى ولو كان الهوى الوحيد المائل في حب الله لا يدعو إلى الجلاء ولا إلى النجوع... إن كل أخلاق الإحسان تتخبط في مزيد من السدى ضد التواكل، كلما كان الإحسان أكمل، وفي الوقت نفسه تتعرض أخلاق الإحسان، كما تتعرض كل أخلاق تقوم على العواطف الطيبة لخطر الفريسة، وإنما بصددها اخترعت هذه الكلمة[1].

فالأخلاق بدون سياسة: وهم أو نقص يدع الإنسان الذي يعيش في المجتمع أعزل، أو ضائعاً متخبطاً أو تحصنه على التقوقع في عزلة واهية، أو إلى الاعتزال في منفى سريع العطب[2].

السياسة بدون أخلاق: وهذه هي المكيافيلية التي تستهدف الوصول إلى الغاية بدون نبل الوسائل.

وهذه السياسة، ولا شك مرفوضة، ويرى "بولان" أن "مكيافيلي" استطاع أن يقلب الأخلاق المسيحية رأساً على عقب وأن يقيم أخلاقاً جديدة قائمة على القوة.

السياسة الشاملة للأخلاق: وهنا تؤلف السياسة أساس الأخلاق شريطة ألا تقوم السياسة ذاتها على أساس القوة، بل على أساس العقل[3].

الأخلاق الشاملة للسياسة

---

[1] - المرجع السابق، ص219.

[2] - المرجع السابق، ص221.

[3] - ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص346.

وهنا نقول إن الأخلاق تشمل على السياسة: وتنطوي عليها، أو يجب أن تسيرها أو أنها تستطيع توجيهها[1].

ذلك إن الأخلاق الجيدة تصنع المؤسسات الجيدة والمؤسسات الجيدة تصنع الأخلاق الجيدة... أفلا يوجد اتصال مستمر في الواقع بين الفضائل الأخلاقية والفضائل السياسية؟. إنها جميعاً تنتمي إلى مبادئ واحدة وتتموضع في نظام واحد، وكيف لا يكون أحكم الناس هم أفضل الحكام[2].

هكذا يقرر بولان أن السياسة لا تنفصل عن الأخلاق، ولا تعارضها، ومن ثم لا يجوز سيطرة السياسة على الأخلاق أو الأخلاق على السياسة سيطرة مباشرة، بل بانتماء كليهما، وبإخضاعهما لنظام مشترك يشملها ويتجاوزهما[3].

هذا في نظري ما قررناه سابقاً بوجود التمايز بين النظامين دون الفصل... هكذا يقرر بولان أن الأخلاق والسياسة تؤلفان نظامين مختلفين بطبيعتهما ومن المحال إرجاع أحدهما إلى الآخر، وإن كان هذان النظامان ينطبقان على واقع واحد هو وجود الإنسان من حيث معناه وقيمته وجوداً اجتماعياً سياسياً حتى في إنجاز ما هو أكثر شؤونه فردية، إنجازه الفرد الإنساني السياسي الجوهري والقادر على إنتاج وجوده وبحرية تكبر أو تصغر وبوعي يزيد أو ينقص، إن هذين النظامين مهما امتنع إرجاع أحدهما إلى الآخر يندمجان في منظومة عمل متبادل منظومة نوسان[4].

---

[1] - المرجع السابق، ص248.

[2] - المرجع السابق، ص 252.

[3] - المرجع السابق، ص259.

[4] - ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص270.

ولـذا ينبغـي الاعـتراف بتعـذر إرجـاع اخـتلاف الأخـلاق عـن السياسـة وعلاقاتهما الوثيقة المتبادلة، أي بالاعتراف بالصفة الجدلية التي تشد إحداهما إلى الأخرى، بالرغم من اختلافهما لا يمكن أن تنفصل إحداهما عن الأخرى لأنهما تنزعان إلى أن تنتج إحداهما الأخرى بالتبادل، الأخلاق المعنية تنتج سياسة تتصل بها، والسياسة المعنية تنتج اختلافاً تتصل بالعادات الأخلاقية الناجمة عنها[1].

وما دامت الأخلاق والسياسة في شكلهما الأعم تنتظمان وجود الأفراد القادرين على الحرية وعلى الوعي والمتهيئين بالدرجة الأولى إلى أن يحيوا حياة مشتركة، فإن جدل علاقاتهم يعرب عن ضرورة وأهمية ويعرب باعتبار معاكس عن إلزام[2].

ويتكشف من جهة أولى تأثير تكويني متبادل علاقة تأثير نافع بين الممارسات السياسية والممارسات الأخلاقية، كما تتكشف من جهة أخرى علاقة إلزام، فالإنسان الطيب ملزم بأن يكون مواطناً صالحاً، والمواطن الصالح ملزم أن يكون إنساناً طيباً بسائق اتساق مواقفهما واتساق الجملة الأخلاقية السياسية التي ينتميان إليهما معاً[3].

إن النشاط الديني يقوم « كما هو معلوم» على إنجاز المعنى، وهو بهذه الآلية ينخرط في صميم الظاهرة الاجتماعية، وهذا هو عين النشاط السياسي الذي هو اجتماعي في جوهره وماهيته، وإن كان محمولاً على إرادة الهيمنة والقوة[4].

1- المرجع السابق، ص 270.

2- المرجع السابق، ص218.

3- المرجع السابق، ص271.

4- ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص286.

ومع ذلك فالنشاط السياسي يقوم «بعد تطور مرير» على إنتاج المعنى، حسب التحديد القيمي للسلطة في رأي عالم السياسة الأمريكي الكبير "أوستن".

والسؤال المطروح هو: أليست الديمقراطية والحرية والمساواة «وهي من متعلقات السياسة» معنى وقيمة، بل القيمة العليا في الحياة.

إذاً فالنشاطان السياسي والديني يلتقيان في نقطة واحدة هي بؤرة الشعور الإنساني[1] وإن أي حديث عن الفصل الكامل المطلق والجامد للظاهرتين، هو في حد ذاته تمزيق لأوصال هذه البؤرة الشعورية الإنسانية هكذا يقرر "الدكتور ربيع" بأن العلاقة بين الظاهرتين قديمة منذ بدء الخليفة حتى اليوم[2].

وعلى هذا الأساس فإذا كانت الثورة الفرنسية، قد قامت بهذا الفصل فإن مثل هذا الموقف، إنما يعبر عن وضع استثنائي في تاريخ البشرية[3] لقد قامت هذه الثورة بمحاصرة الظاهرة الدينية في زاوية ضيقة من دائرة الحياة الهشة الركيكة رامية إياها في الضياع والنسيان قاصرة دورها على الخوصصة (وتعني أيضاً الخصخصة)، أي على العلاقة الخاصة، وليس على الشأن العام[4].

---

[1]- د. حسن حنفي و د. محمد عابد الجابري: حوار المشرق والمغرب، دار رؤية للتوزيع والنشر، القاهرة، ط4، ص17.

[2]- حامد ربيع: التجديد الفكري للتراث الإسلامي، دمشق، دار الجليل للطباعة والنشر ط1، 1982، ص3.

[3]- المرجع السابق، ص31.

[4]- د. محمد أركون: الإسلام، أوربا، الغرب، دار الساقي، بيروت ط1، 1995، ص86.

لقد كان هذا الموقف رد فعل لمبالغات الكنيسة الكاثوليكية من خلال مجموعة من التطورات انتهت بطردها من الحياة العامة، والنظر إليها على أنها مصدر الفساد[1].

وفضلاً عن ذلك، فالفترة اللاحقة للثورة الفرنسية «والتي لا نزال نعيش حصادها» تعبر عن خلط واضح بين الظاهرة الدينية كعلاقة من علاقة الارتقاء، وبين الممارسة الدينية كتعبير عن نوع من أنواع المصالح الطبقية المهيمنة بحيث تعتبر من حيث حقيقتها أسلوباً من أساليب التنظيم القانوني للأنانية الفردية.

لقد أحدثت الثورة الفرنسية هذه القطيعة التي لم تعرفها التقاليد العربية إلا خلال القرن العشرين وكرد فعل فاشل لفهم خاطئ لحقيقة العلاقة بين القيم الدينية والقيم السياسية[2].

هكذا نستطيع التأكيد أن الظاهرة الدينية كحقيقة اجتماعية لا تقوم «من حيث جوهرها وطبيعتها الذاتية» على الخطأ والخطر، بل إن مثل هذا الخطأ والخطر وليد الممارسة والتطبيق الديني، والدين هنا مثله مثل أية فعالية من فعاليات الحياة، والمسألة أولاً وأخيراً لا تكمن في اجتثاث الظاهرة، بل في تنظيمها.

ولا أدل على تلك العلاقة الوشيجة بين الظاهرتين أن هذا التنظيم أخذ يظهر خلال الربع الأخير من القرن الماضي. وينطلق على وجه الخصوص خلال الأعوام التي نعيشها بمفهوم جديد يؤكد عمق هذه العلاقة وعمق الارتباط بين الظاهرتين. وتبرر هذه العلاقة أكثر وضوحاً عندما نحاول إطلاق إشعاعات

1- د. حامد عبد ربيع: التجديد الفكري للتراث الإسلامي، ص32.

2- المرجع السابق، ص132.

الحاضر على تطورات المستقبل وتوقعات الحركة في الأعوام القادمة، وهذا سوف يبرز بشكل واضح مدى ما تستطيع أن تقدمه الخبرة الإسلامية في هذا المجال من دلالة فكرية وحركية في آن واحد[1].

هذا الدور الواعد للدين يستشفه "الدكتور ربيع" من بروز ظاهرة جديدة في نهاية القرن التاسع عشر هي في حقيقتها عودة إلى حضارة العصور الوسطى بأسلوب من خلال مسالك مختلفة ومتباينة تدور حول انتقال الكنيسة الكاثوليكية من موقف الصمت والانطواء إلى موقف الحركة والانفتاح[2].

هكذا يدلل "الدكتور ربيع" بأن الكنيسة التي انطوت على نفسها لتضميد جراحها سرعان ما عادت لتؤكد بأن وظيفتها السياسية أبدية، ولا يمكن أن تختفي[3].

إن حديث البابا الكاثوليكي ليون الثالث عشر في 1891/5/15 هو في حقيقته بداية العصر جديد، فلقد أعلن البابا المذكور بصراحة ووضوح عن حق الكنيسة بأن تتدخل في الأحداث المدنية، وبأن عليها أن تؤدي وظيفتها التاريخية وتطور نظامها بأساليب جديدة تعبر عن طبيعة العصر[4]، لقد أخذت تتبلور حديثاً تحمل

---

[1] - د. ربيع: التجديد الفكري للتراث الإسلامي، ص36.

[2] - المرجع السابق، ص40.

[3] - المرجع السابق، ص40.

[4] - د. ربيع: التجديد الفكري للتراث الإسلامي، ص40.

بصـــراحة اســـم الكنيســـة، مثـــل الأحـــزاب والجمعيـــات والجامعـــات والنقابـــات الكاثوليكية[1].

فهذه الأدوات تملك استغلالاً حركياً ذا طابع سياسـي مسـتقل وهـي في الآن نفسه تعلن أنها تتفق مع الكنيسة في الأهداف المشتركة.

هـذا التطـور علـى الصـعيد المسـيحي تجـده أيضـاً علـى الصـعيد اليهـودي، وذلـك بظهـور الصـهيونية كظـاهرة سياسـية تجسـدت في الدولـة العبريـة كحقيقـة دينيـة سياسية.

ونحـن لـن نـتكلم عـن بـروز مـا سمـي بالأدبيـات السياسـية الحديثـة (بالأصـولية الإسـلامية) كنتاج للخلل العميق في حياتنا العربية والإسـلامية، لـن نـتكلم عـن ذلـك باعتباره حدثاً إسلامياً خاصاً وراهناً في حياتنا، بل سنحاول استشـراف الحقيقـة الحقيقية والماهوية لعلاقة الدين بالسياسة على الصعيد الإسلامي.

وحقيقـــة الأمـــر أن العلاقـــة بـــين الظـــاهرتين تمـــس العمـــق الفلســـفي للأشـــياء، فالسياسـي يقـع في قلـب العامـل الـديني، وبالمقابـل فالـديني يقبـع في قلـب العامـل السياسـي، لأن الـديني هـو المكـان الـذي يتحقـق فيـه التقـديس عـن طريـق الشـعائر والطقـوس والاحتفـالات، ومـن ثـم إذا مـا قرأنـا التـوراة والأناجيـل والقـرآن قـراءة أنثروبولوجية حديثة تبين لنا بكل وضوح ذلك التمفصل النبـوي والوظـائفي الفعـال بين العاملين السياسي والديني، وذلك على مستوى المرحلة التأسيسية للأديان.

زد على ذلـك ففرنسـا العلمانيـة والجمهوريـة قـد انتخبـت واصـطفت أسمـاء بعض الأبطال والشخصيات والأحداث واللحظات التأسيسية الخاصة بالمشروعية

---

[1]- المرجع السابق، ص41.

الجمهورية من أجل ترسيخها وتسجيلها في الذاكرة القومية أو الوطنية، وقد استخدمت لذلك طقوساً واحتفالات وشعائر معنية تذكرنا بطقوس الدين التي حققتها الدولة الجديدة على سطح المسرح السياسي[1].

فالمجريات والآليات المستخدمة لخلع المشروعية على النظام السياسي، وتأسيس العقائد الإيمانية تظل هي هي، ولكن مضمون التنظيرات والأدوات المفهومية ومواقف المؤسسين للنظام الجمهوري الجديد وخطاباتهم تتغير وعندما نجد أنفسنا اليوم أمام الأزمات الحالية للنظام الديمقراطي، فإننا نسمع بعضهم ينادي بضرورة توافر المزيد من الأخلاق، والمزيد من المصداقية لدى القيادة الفكرية والقضائية والروحية[2].

إن القول بإقصاء الدين الإسلامي وحصره وحشره في إطار الحياة الخاصة، هذا القول يعتبر غفلاً أو تغافلاً عن طبيعة هذا الدين سواء من الناحية النظرية الصرف أم من الناحية التاريخية المتمثلة بعلاقة الإسلام بروح أمتنا العربية وتحاثيه وتماهيه بها.

لنأخذ النقطة الأولى، وهي ما إذا كان الإسلام بجوهره وطبيعته الذاتية يعانق الحقيقة السياسية.

قبل الإجابة عن ذلك لا بد من التساؤل عن الحقيقة السياسية طبيعتها، دلالتها؟..

---

[1]- د. اركون: الإسلام، أوروبا الغرب، ص91.

[2]- المرجع السابق، ص91.

مما لا شك فيه أن السياسة إنما تعني صياغة ما هو مشترك، فهي إذاً ذلك الإسمنت الذي يضم لبنات المجتمع، والمكوك الذي ينسج خيوط الضم والتواشج وخلق عرى التواصل وأوصال الدمج والصهر في الحياة.

هذه الوظيفة الأساسية للسياسة نجدها بارزة بشكل صارخ في الإسلام الذي هو في جوهره وحقيقته العليا ظاهرة تعني الشيء الكثير بالشأن العام والحقيقة الجماعية.

على هذا الأساس فنحن مع الدكتور فهمي جدعان في سبره الجدلية الدين والسياسي في الإسلام، وتحديد طبيعته هذه الجدلية بالتدليل بأن كل ما هو فردي حين يتحول إلى اجتماعي يصبح سياسياً.

والديني نفسه حين يكف عن أن يكون سياسياً للإنسان في خاصية نفسه ويصبح شأناً لا بد أن يصبح سياسياً، ومن ثم فكل فهم للدين يأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحول الديني بالضرورة والماهية إلى سياسي[1] وهذا التأسيس للسياسي على الديني نجده واضحاً وجلياً لدى الدكتور فتحي الدريني من خلال تحديده لطبيعة العبادة في الإسلام، هذه الطبيعة التي تتسع لتشمل كافة وجود النشاط الإنساني، لاسيما النشاط السياسي، الأمر الذي جعل هذا النشاط بالمفهوم الديني عبادة، بل من أجل فرائض الدين[2].

---

[1]- د. فهمي جدعان: المحنة، دراسة في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، دار الشروق، عمان 1989.

[2]- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت ط2، 1987، ص15.

فالعمل السياسي عنصر أساسي في مفهوم العبادة في الإسلام، هذا فضلاً عن أن عناصر العقيدة في الإسلام بما هو منطلق للحقيقة الدينية فيها، وما تستلزمه من المفهوم العام للعبادة، قد غدت حقائق نفسية توجه التدبير السياسي داخلاً وخارجاً، وتكفل سداد هذا التوجيه شطر غاياته الإنسانية[1].

وهذا هو عين قول ابن تيمية: فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً، وقربة يتقرب بها إلى الله[2].

بعد هذه الجولة الطويلة مع الأخلاق في علاقتها مع الدين يمكننا أن نوجه السؤال التالي: هل يمكننا أن نتحدث عن وجود أخلاق صحيحة وأخرى غير صحيحة؟.

إذا كان الجواب بالإيجاب فكيف يمكننا أن نتوصل إليها ونبلورها ونوصلها إلى الآخرين ونجعلها قابلة للتطبيق؟.

وهل وجود قانون أخلاقي معروض على هيئة قانون أخلاقي يكفي للاقتناع بأنه ينبغي علينا أن نخضع سلوكنا لمعاييره؟.

وهل هنالك من وقائع أخلاقية يمكن أن نحكم على القيم الأخلاقية بالصح والخطأ؟ هذه الأسئلة المتلاحقة تشعرنا بالحاجة الماسة لتأسيس علم ما فوق الأخلاق[3] هذا العلم هل هو الدين الذي يحتوي الأخلاق ويؤسسها ويرعاها؟.

---

[1]- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص16.

[2]- ابن تيمية: كتابه السياسة الشرعية، ص77.

[3]- د. محمد أركون: الإسلام، الأخلاق والسياسة.

150

النظرية السياسية في الإسلام

وفي هذا الفصل سنتناول بالحفر والحرث موضوعات الكتاب وأبحاثه المختلفة، حيث سنعالج مسألة المفهوم السياسي الإسلامي، ثم سننتقل في خطوة تالية لدراسة المبادئ السياسية الإسلامية، وهذا الانتقال عملية طبيعة العموم والتجريد، فالمفهوم أكثر تجريداً من المبدأ، والأمر نفسه بالنسبة لعلاقة المبدأ بالقواعد والأحكام نزولاً متسلسلاً في عالم التجريد حتى نصل إلى الحكم الفردي، هذا مع التنويه بأننا سنعرض لخصائص التشريع الإسلامي السياسية بصفتها جزءاً من مواضيع الكتاب، وبالطبع فهذا لا ينسينا أن نعرض للعلة الكافية المضمرة، وراء هذه المفاهيم والمبادئ والأحكام أي دراسة تأسيس النظرية السياسية في الإسلام l'institutation نعني الفلسفة السياسية في الإسلام.

وما نريد أن نقره أولاً بأن (طبيعة الحقيقة الدينية في التشريع الإسلامي بما هي خصيصة جوهرية تجعل العمل السياسي عنصراً أساسياً في مفهوم العبادة)[1].

فعناصر العقيدة في الإسلام حقائق نفسية توجه التدبير الإسلامي وتكفل سداد هذا التوجه شطر غاياته الإنسانية وتضمن تجنيبه مواقع الزلل والظلم والشطط والطغيان والتسبب في الاضطراب بفضل تطهيرها للبواعث وخلق الوازع الذاتي الذي يحدو بالمطلق إلى التنفيذ والامتثال، وبرهافة الحس بالمسؤولية.

وعلى هذا فليست العقيدة في الإسلام مجرد معنى ميتافيزيقي لا صلة لها بأصول المعايش والنشاط الحيوي والتدبير السياسي، إذ جعل الإسلام العقيدة عنصراً أساسياً في التشريع، وبحيث لا يمكن فصل الكيان العقدي عن الكيان التشريعي العملي، فهما صنوان متلازمان ضماناً للخلقية الأخلاقية للنشاط الإنساني بوجه عام والسياسي بوجه خاص، حتى غدا هذا النشاط مظهراً عملياً للاعتقاد الحق، وبذلك يؤول النشاط السياسي إلى أن يكون ضرباً من العبادة[2]، في الإسلام، كما يقول الإمام الشاطبي، والإمام ابن تيمية وغيرهما، مما ينأى بالمسلم عن الغايات والبواعث غير المشروعة، ومما يتجه بالمسلم إلى طهارة الباعث وخلقية الإرادة وسمو الغاية واستشراق المثل والقيم الخالدة[3].

هكذا لا يمكن تصور فصل عقيدة الإنسان عن بقية فعالياته، أي فصل ما لله عما لقيصر، يقول بشأن ذلك الدكتور ثروت بدوي: ((فالمسيحية وإن اعترفت للفرد

---

[1] - د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1987، ص16.

[2] - ولهذا يقرر الإمام ابن تيمية أن اتخاذ الإمارة قربه يتقرب بها إلى الله تعالى.

[3] - د. الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص75.

يكيان مستقل عن كيان الجماعة، فهي لم تحدد حقوقه ولم تعنيها، وإذا كانت قد قالت بالفصل بين ما لله وما لقيصر، فهي لم تبين ما هو لقيصر، ما يترك لله، والأمر الذي سعت المسيحية إلى تحقيقه هو حرية العقيدة، إما خارج نطاق الدين، فقد ظل الخضوع للحاكم كما كان، حيث سلطانه دون حدود، ولعل المسيحية لم تبين الروابط بين حرية العقيدة وغيرها من الحريات، ولم تدرك أنه لا وجود للأولى بغير الأخريات))[1]، فالإنسان وحده منسجمة لا انفصام لها ولا فكاك بين أجزائها، والعقيدة، هي حلقة اللباب التي تحرك هذا الكل وتضفي الوحدة على هذا الكيان، فكيف إذاً تفكك هذه الوحدة المنسجمة وتحرر بعض حلقاتها ألا تزلزل هذا الكيان وتقوض وحدته وانسجامه.

وننوه بأن المبدأ «وهو قاعدة القواعد – وهو القواعد المكثفة» هذا المبدأ متعدد أشكاله في المجال السياسي الإسلامي، وقد حدد الدكتور ثروت بدوي، هذه المبادئ بأنها مبادئ: الحرية – المساواة – الشورى – التكافل والتضامن – العدل[2].

ويمكن القول مع الدكتور الدريني: ((أن الفقه الإسلامي لم يعالج بالاستقراء والتحليل المنطقي موضوعاً وحكماً مقصداً، معالجة تنفيذ إلى الفلسفة التشريعية التي تنهض عليها مبادئه العامة، وأصوله الكلية، بحيث تستشف الباحث ما يستكن وراءها من (الحكمة التشريعية) التي ينبغي أن تتعرى – لتتبين – باعتبارها قوام إرادة المشرع من النص وحكمة، والغاية من أجلها شرع لكونها تمثل المصلحة

---

[1]– د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ج1، النظرية العامة للنظم السياسية القاهرة، دار النهضة، 1964، ص114.

[2]– د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي.

والعدل، وتعين مجال تطبيقه ضيقاً وسعة، كما يقول الإمام الغزالي، ضماناً لتحقيق تلك (الحكمة) في كافة مظانه وجودها عملاً من أنها غاية المشرع من تشريع الحكم، تحقيقاً لمراده في أوسع مدى، وهذا عموم عقلي اقتضاه قانون التلازم المنطقي بين الحكم وعلته التي هي مظنه تلك الحكمة التي اعتبرها المشرع أساساً في تشريعه، وتوصي من المطلق تحقيقها إبان تنفيذها واقعاً))[1].

ونحن قد الإمكان سنتحرى هذه المبادئ والقواعد والأحكام التي تعانق وتتلمس الظاهرة السياسية وتنفذ إلى فلسفتها وأصولها العامة وأحكامها هكذا سنحدد دراستنا للظاهرة السياسية الإسلامية في الأمور الآتية:

المنهج المتبع في تناول الموضوع:

1) الفلسفة السياسية في الإسلام: العلة وراء تجلياتها وعناصرها والغاية التي تصبو إليها.

2) المفاهيم السياسية الإسلامية.

3) المبادئ السياسية الإسلامية.

4) قواعد الحكم في الظاهرة السياسية.

5) خصائص الظاهرة السياسية في الإسلام.

---

[1]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص6.

المنهج المتبع في تناول حرية الموضوع

وغير خافٍ أن كل موضوع للدراسة له رؤية ومنهج، فالرؤية هي موضوع البحث والمنهج هو الوسيلة أو الأسلوب أو الطريق المتبع في حراثه البحث وتفكيكه ودراسته، فالمنهج مشتق من الرؤية ولكل رؤية منهجها الخاص بها، فالرؤية تحدد المنهج ولكن المنهج يعني الرؤية ويزيدها ثراء وحيوية، فهو ينفصل عن الرؤية لكنه يتميز فيها، وكل في فلك يسبحون فالعلوم الحسية مثلاً تعتمد منهج التجربة، المعتزلة بما لاحظه، والأمر على خلافه، بالنسبة للعلوم العقلية التي تعتمد الاستنباط والاستنتاج والغاية وحقيقة الأمر.

وبداهة فموضوعنا عقلي لهذا، فهو يتسم بالخصائص الآتية:

المنهج المتبع استقرائي استنباطي استنتاجي تحليلي غائي

يرى الإمام الشاطبي[1]، وكذلك الإمام الغزالي[2]، أن المنهج العلمي الذي ينبغي أن يلتزم في الاجتهاد التشريعي، هو المنهج الاستقرائي التحليلي الغائي، لا التقريري، بناءً على أن أحكام التشريع الإسلامي، وقواعده ومبادئه، (غائيةٌ) بالإجماع، بمعنى أنها شرعت وسائل تستهدف غايات[3]، معينة هي مصالح المكلفين، وهذا يعتمد التحليل العلمي أو الأصولي للنص أو المبدأ أو الأصل المعنوي العام، نفاذاً إلى الفلسفة التشريعية التي تنطوي على الحكمة التشريعية أو المقصد العام الذي

---

[1]- الحافظ إبراهيم بن موسى الشاطبي: الموافقات في بيان مقاصد الكتاب والسنة والحكم والمصالح الكلية الكامنة تحت آحاد الأدلة ومفردات التشريع والتعريف بأسرار التكاليف في الشريعة، ج2، ص315.

[2]- أبو حامد الغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ص60.

[3]- الشاطبي: الموافقات، ص315 –385، ج2.

توخاه المشرع من كل منها، وهذا يعتمد التصرف العقلي، أو ما يسمى الاجتهاد بالرأي من أهله لسبب بسيط، هو أن حكمة تشريع المبدأ أو النص، أو المقصد العام منه الذي توخاه الشارع من اصل تشريعه، هو عنصر عقلي محض، خارج عن منطوق النص ولغويته، غالباً[1]، وإن كان جزءاً من منطقه العام الذي يهيمن عليه، تفهماً وتطبيقاً، أو تحديداً لمضمونه، ومجال تطبيقه، كفالةً لتحصيل غايته، باعتبارها أساس المصلحة والعدل، إذ الثابت بالاستقراء أنه ما من حكم شرعي عملي عريٍّ عن مصلحة يستهدفها في أصل تشريعه.

ومن هنا تركزَّ مراد الشارع على وجوب تبينَّها نظراً، ثم تحقيقها عملاً وتطبيقاً، ولم يشرع الحكم، أو المبدأ، إلاَّ لتلك الغاية المعقولة، والعبرة بالغايات والمقاصد.

فمقاصد التشريع وغاياته الجزئية منها والكلية بوجه عام عناصر عقلية مستخلصة من النصوص والمبادئ اجتهاداً، وهي المهيمنة على مقررات التشريع ومفاهيمه جملة، تفهماً وتطبيقاً، ولذا كانت مباني وأصولاً يلتزمها المجتهد بالرأي في تفريعه للأحكام العملية، من النظم، والإجراءات، فيما لم يرد فيه نص خاص به، ومعظم التشريع السياسي الإسلامي من هذا القبيل، وبالتالي فعلى الباحث في الفقه السياسي الإسلامي، أن يولي جهده العلمي استجلاء هذا المنطق التشريعي العام، بدءاً من جزئياته، ثم قواعده، ومبادئه، لأنه روح التشريع كله، ومعنى

[1] - ذلك لأن بعض النصوص التشريعية جاءت منصوصة العلة، وبعضها متبادر العلة من النص منطوقاً وهو ما يطلق عليه (مفهوم الموافقة) أو القياس الجلي، أو (دلالة النص) في اصطلاح الأصوليين.

معناه[1]، وهو ما يطلق عليه الإمام العز بن عبد السلام: (نفس الشرع)[2] على أن هذا ليس أمراً سهل المنال، بل على العكس، عسير وشاق، يدرك مداه الذين عانوا البحث في منطق هذا التشريع، وأسراره، ومراميه، اكتناها وتفهماً، فعلى هذا الأساس يقوم تدبير الأمر في النص أو المبدأ، تصرفاً عقلياً اجتهادياً من أهله، نظراً، وتطبيقه عملاً، متحفاً بظروفه، فضلاً عن التصرف اللغوي، لأن هذا الأخير ينتج لنا أرضية النص منطوقاً، بخلاف الأول، لأنه ارتقاء من تلك الأرضية إلى الأفق المنطقي الرحب، وفي هذا يتفاوت المجتهدون!!.

ومعلوم، أن مجرد سرد الحكم مقروناً بدليله، وبيان وجه الاستدلال به، وإن كان خطورة أولى لغوية وعقلية، غير أن ذلك وحده، لا يرقى بالباحث إلى الأفق المنطقي الذي يمكن العقل من تمثل روح التشريع كملاً، جزئياً وكلياً، والنفاذ إلى الحقائق الكبرى التي هي بينات الإقناع، فتثريه بمعاني الوحي إثراءً يمده بالقدرة على إنتاج رؤى وصور فكرية مبتكرة في نطاق تلك المعاني، لا يعدوها، وهذا ما قرره الإمام الشاطبي، منهجاً استقرائياً غائياً في الاجتهاد التشريعي[3].

---

[1]- د. فتحي الدريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، بحث (دلالة النص) طبع جامعة دمشق، سنة 1977.

[2]- يقول الإمام العز بن عبد السلام في كتابه القواعد الكبرى الموسوم بـ قواعد الأحكام في إصلاح الأنام: (ومن تتبع مقاصد الشرع، في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان، بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وهذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص، ولا قياس خاص فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك)، ج2، ص160.

[3]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص11.

غـير أن سـائر الأصـوليين، كالإمـام الغـزالي[1]، والآمـدي[2] وقفـوا عنـد الحكمـة التشريعية الجزئية، أو العلة، مبنى للقياس الأصولي، بما هـي الغاية الجزئية التي تهيمن على النص الخاص، تحدد مضمونه، وترسم مجال تطبيقه، وهم وإن أشاروا إلى المقاصد الكلية، لكنهم لم يولوها عنايتهم في البحث والاستقصاء، والتحليل، والتأصيل، والتطبيق، وبذلك لم يتمكنوا من الارتقاء إلى الأفق المنطقي العام للتشريع على النحو الذي حاول الإمام الشاطبي محاولة جادَّة، أن يفعل، فالإمام الغزالي ومن سار في فلكه، اكتفوا بالبحث الجزئي في المنطق التشريعي، بوجه عام، بخلاف الإمام الشاطبي، فلقد تعدى ذلك إلى الكليات، والمقاصد العامة تأصيلاً، وفي هذا مجال للاجتهاد بالرأي خصيب، فيما يتعلق ببحوث (السياسة) بوجه خاص، لأنها – كما هو معلوم- تعتمد القواعد العامة، والأصول الكلية ومقاصد التشريع، إذ ما ورد من الأدلة الجزئية التي تتعلق بها، نزر يسير[3]، نسبياً.

---

[1]- الغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ص 60، تحقيق الدكتور الكبيسي.

[2]- أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد الثعلبي **الآمدي**: الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، ج2، دار المعارف.

[3]- لا مراء أن الإمام الشاطبي هو رائد المنهج الغائي في البحث الأصولي، وهو منهج مغاير المنهج اللغوي في تفسير النص التشريعي، بل لا نعدو الحقيقة إذا قلنا، إن الإمام الشاطبي هو الأصولي الوحيد الذي وفى بحث موضوع (المقاصد) حقه، من الاستدلال والاستنتاج، والتأصيل، والتفريع بيد أن تطبيقاته الاجتهادية جاءت محدودة، لأن جهده كان مصروفاً إلى التأصيل، غالباً، هذا، ويلاحظ أن شواهده المحدودة نوعاً ما، لم تحظ من التحليل الأصولي بما يرفعها إلى مستوى الجهد المبذول في التأصيل، لذا، كان الوكد منصباً على استثمار الأصول العامة، والقواعد التشريعية الموجهة، والمقاصد الكلية، في الاجتهاد التشريعي في الفقه السياسي، بوجه خاص، متحفاً بظروفه في هذا العصر، توصُّلاً إلى

ومن جهة أخرى فإعلام الفقه، كالماوردي، وأبي يعلي الحنبلي، والغزالي، وابن تيمية، وابن جماعة، وابن أبي الربيع، والطرطوشي، وغيرهم، لا تجدهم يتناولون المسائل العامة في الفقه السياسي، كلاً على حدة، في بحث مستقص جامع مستقل، فضلاً عن التنسيق بين أحكام المسألة الواحدة، وتبين الفكرة العامة التي تنتظم تلك الأحكام، وما تقوم عليه من ضوابط، وإنما اكتفوا بالتعداد الجزئي لفروع الفقه السياسي غالباً، تعداداً غير متكامل، ولا مستوف، ولا مقترن بالفكرة العامة الموجهة، والمقصد العام الذي تستهدفه، وهذا قوام الاجتهاد التشريعي في التأصيل والتفريع، لكنه يفتقر إلى التحليل العلمي، والتصرف العقلي الذي ينتهي بالباحث المتخصص إلى استجلاء فلسفة التشريع، إذ هي الأساس المنطقي الذي تنهض عليه كليات هذا التشريع، وجزئياته، بما يتسم به من (المعقولية) التي هي أبرز خصائصه[1].

ولعل أبين مثال على ذلك (وظائف الدولة) فقد عدَّدها هؤلاء الفقهاء الأجلاَّء، إجمالاً أو تفصيلاً، من مثل سدِّ الثغور، وكفاية الجند، والدفاع عن الحوزة، ونشر الدعوة، وحماية الدين من البدع، وقطع دابر المجرمين، وقطاع الطرق، وإقامة الحدود، ونصب القضاة، وغير ذلك، وهذا قدر مشترك في التشريعات كلها، لكنك لا تجد في كتبهم بحثاً اجتهادياً جامعاً في هذه المسألة، يبين لنا، الأساس الفلسفي أو المنطقي العام الذي يستند إليه قيام الدولة، وما أنيط بها من وظائف حيوية

المواءمة) بين المفهوم النظري المجرد، والواقع العملي المعاش، وعلى أساس المنهج الغائي، على أن الإمام الشاطبي، لم يتناول في شواهده أو تطبيقاته من مسائل الفقه السياسي إلا القليل، وعذره في ذلك أن بحثه عام لا خاص، راجع في ذلك د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص12.

[1]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص13.

تستلزمها الغاية القصوى التي اقتضت أصل قيامها، وهذا ضربٌ من القياس العام الذي يحكم قواعد التشريع، وينظم أحكامه في موضوع معين أو يحدد (طبيعة) هذه الوظائف ومجالها، وأساس المسؤولية عنها، وأنواع هذه المسؤولية، وطبيعة كل منها، لما يعكس لنا بالتالين بيان السلطات التي تتولاها، وشروط توليها، وتحديد مدى تلك السلطات، وعلاقتها بالحرية العامة، بحيث تتبدى معه الخصائص الذاتية لهذا التشريع.

وفي هذا مجال خصب للبحث العلمي المنهجي المثمر في نطاق معاني الوحي، تسدد خطاه، وتعصمه من الوقوع في الخطأ في الفكر.

وما قلنا في الدولة ووظائفها، وطبيعة هذه الوظائف، والمسؤولية عنها، تقوله في مسألة (الحريات العام) وهذه كسابقتها، من صميم الفقه السياسي، والدستوري، ومن أعظم مسائله شأناً، وأبلغها أثراً، ولقد ازداد ما للحرية العامة من شأن في هذا القرن، أن صدر بخصوصها ما يسمى بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، إذ لأول مرة في التاريخ، تتضافر جهود دولية على إصداره، لتلتزم بمقتضاه دساتير دول العالم، والتشريع الإسلامي، كتاباً وسنة، وكذلك مصادر الفقه العام، كل أولئك، قد احتوى مادة خصبة وغنية جداً في هذا الصدد، فكان له في هذا فضل السبق، غير أن فقهاء السياسة قد آثروا المنهج الفروعي ومن ثم لا تجد في كتبهم بحثاً تأصيلياً جامعاً مستقلاً للحريات العامة، يبين منشأها، لما لذلك من أثر على تحديد مدى السلطة في استعمالها، وممارستها تجاه المجتمع، وهذه مسالة شائكة تختلف فيها التشريعات اختلافاً واسعاً، أو يحدد مفهومها العام، وطبيعتها

وضوابطها، ومتعلق مشروعيتها، كما يحدد صلتها بالسلطة العامة في الدولة، كل ذلك لا تجد له أثراً في اجتهاداتهم، لإيثارهم المنهج الفروعي[1].

فعلى سبيل المثال « بالنسبة لاستخلاص المبدأ من الواقعة» فقد سمعنا أن الرسول ﷺ عقب فتح مكة واستسلام مقاوميها توجه مباشرة إلى الكعبة، فوجد فيها الصحابيان عليّ بن أبي طالب وعمه العباس، فسألهما عن السادن، فقيل له صعد أعلى الكعبة «وكان التقليد الأدبي أن ظهر الكعبة يحمي الملتجئ» وهنا دعاه الرسول وناداه ليقول له: ﴿ هَذَا يَوْمَ بِرٍّ وَوَفَاءٍ... ﴾.

وفي نظرنا إن هذه الواقعة تنطوي على مبدأ قانوني هو احترام الحقوق المكتسبة.

كذلك عندما ذهب الرسول الكريم ﷺ إلى الطائف «ليدعو أهلها إلى الإسلام، وملاقاته ما لاقى من العذاب والصد» جاءه ملكان من السماء ليقولا له إن اللّه يخبرك أن يطبق الأخشبين (جبلان في الطائف) على الطائف، فكان جواب الرسول ﷺ الأواه المنيب: ﴿بَلْ أَرْجُو أَنْ يَخْرُجَ اللّهُ مِنْ أصلابهم مَنْ يُعَبِّدُ اللّهَ وَحْدَهِ﴾.

فهنا كان الرسول ﷺ حريصاً ليس على من هو في مبدأ الحياة، وإنما على من لم يلد بعد كذلك، لا تجد تحديداً (لطبيعة الحقيقة الدينية) في التشريع الإسلامي، بما يجعله متميزاً عن سائر الشرائع السماوية بوجه خاص، من حيث هذه (الحقيقة) ومدى ما لمفهومها المتميز من أثر في وصل السياسة بالدين وصلاً محكماً، لم يُتح لغيره من الأديان تحقيق هاتيك الصلة التي لا تنفصم، بحكم تلك الميزة، وهذه مسألة جديرة أن تفرد ببحث مستقل من شأنه أن يتأدَّى بنا إلى تحديد مفهوم (العبادة) في الإسلام، استقراءً من موارد معناها في الكتاب والسنة، فهي من السعة بحيث تشمل

---

[1]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص15.

كافة وجوه النشاط الإنساني، ولاسيما النشاط السياسي، حتى غدا هذا النشاط في مفهوم (الحقيقة الدينية) في هذا التشريع (عبادة) بل من أجل فرائض الدين[1].

إذاً ، كلٌ من مفهوم (الحقيقة الدينية) في الإسلام، وكذلك مفهوم (العبادة) فيه، من مقوِّمات العمل السياسي، وبذلك أضحى كلاهما جزءاً من الدين الموحى به.

الفلسفة السياسية في الإسلام

نظام الفطرة هو القرار المكين في الفلسفة السياسية في الإسلام، فهي قوام ومحتد الحقيقة الإنسانية، وهذه الفطرة تتفتق فتتضح بالخصائص الإنسانية النقية المحض الصافية الناصعة، قال تعالى مصوراً ذلك متمثلاً في الطير في جو السماء: ﴿أَلَمْ يَرَوْاْ إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاء مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلاَّ اللّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ **النحل/79**. فحالة الطير المسخرات في جو السماء هي الحالة التي تحررت من كل قيد، من حال السيطرة الطبقية أي البكمة (أبكم لا يقدر على شيء) لتصل إلى الحال الطبيعية المحررة من كل قيد والتي تشبه حال الطير المسخرات[2] وفي الوقت نفسه فحالة الطير المسخرات التي لا يمسكهن إلا الله تشبه حال الفطرة من حيث التحرر من كل قيد وعائق.
ولا شك أن الغاية القصوى من الحياة ومن الوجود الإنساني على وجه هذه الأرض هي العمل الصالح البناء، فهي الأصل في عمارة الدنيا وإقامة الحق والعدل فيها،

---

[1]– الإمام ابن تيمية: السياسية الشرعية، ص77، حيث يقول: (فالواجب اتخاذ إمارة ديناً، وقربه يتقرب بها إلى الله).

[2]– محمد أبو القاسم حاج حمد: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، والعالمية الإسلامية الثانية، بيروت، دار الهادي، ص 510، ط1، 2004.

وهـذا هـو مغـزى الحضـارة الإنسـانية، قـال تعـالى: ﴿هُـوَ أَنشَـأَكُم مِّـنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ هود/ **61**.

فالحقيقة الدينية في الإسلام، لا تعني مجرد الصلة العلوية تتركز معاقدها في طائفة أو طبقة معينة أورثتهم حق الاستئثار بالحكم الديني في تقرير مصائر الناس، وإنما المبرر هو عمارة هذا الكون وبناء الحضارة الإنسانية.

وسنرى في المستقبل أن الفطرة التي فطر الله الناس عليها تفسر المفاهيم والمبادئ والأحكام في الإسلام، فاختلاف الألوان واللغات مثلاً في الإسلام هي مجرد أعراض طارئة نتيجة للقدرة الفطرية على التكيف مع مؤثرات البيئة، مما لا علاقة له بجوهر الفطرة ذاتها، وهذا أثر من آثار قدرته سبحانه، ولولا ذلك مما وسعها تعمير الكون بجميع بيئاته ومناطقه، مما يقطع بأن الإنسان قد أعد إعداداً نظرياً خاصاً متفقاً لأداء أمانة التكيف تعبيراً عن معنى استخلافه في الأرض، وأقدارا على النهوض بمهامه على أكمل وجه فوحدة جوهر الفطرة يستلزم الاستواء في أصل طاقتها ضرورة، وإنما يبدو الاختلاف فما ينشأ عن مدى تنميتها وتوجيهها، وحسن استخدامها، وهذا من كسب الإنسان، وبه يتعلق التكليف والابتلاء والجزاء[1].

ولا ريب أن عمارة الدنيا بالعمل الصالح وإقامتها على أساس من الحق والعدل هو الحضارة الإنسانية بعينها لقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ هود/ **61**، وقوله: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ﴾ النساء/ **58**، فجوهر التأسيس إذاً

---

[1]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص54.

هي عبادة الله، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ **الذاريات/56**، وقد خلق وهيئ الإنسان لهذه الغاية فطرة سليمة لعباده خيريه صادقة وسليمة – استخلاف وعمارة الأرض.

ولنا أن نتساءل كيف يكلف الله الإنسان بهذه المهمة الجليلة دون أن يعذب الإنسان بذلك، وفي نظرنا إن خلق السموات والأرض في ستة أيام جزءاً متكاملاً متقاصداً في مبدأ التكوين: خلق الإنسان – تكوين الوجود على ضوء ما قلناه سنتولى دراسة ما يلي:

المفهوم في الفكر الإسلامي

وسنتولى التفريع على ذلك فيما يلي:

المقصود من المفهوم، مساهمة المفهوم في ملء منطقة الفراغ في الفكر السياسي الإسلامي، تكييف المفهوم وتحديد طبيعته- دراسة بعض المفاهيم في الفكر الإسلامي.

المقصود من المفهوم:

لا بد من الإشارة – بادئ ذي بدء – أن المفاهيم تشغل جزءاً مهماً من الثقافة الإسلامية، حيث يقصد منها – وفق هذا التصور – كل رأي للإسلام أو تصور إسلامي يعش واقعاً كونياً أو اجتماعياً أو تشريعياً[1].

فالمفاهيم الأساسية الإسلامية هي تصورات في تفسير الكون أو ظواهره أو المجتمع وظواهره وعلاقاته أو أي حكم من الأحكام، وهي وإن كانت لا تشتمل على أحكام بصورة مباشرة إلا أن قسماً منها خاصة الأساسي يسهم في محاولة التصرف على التصور الإسلامي، وهو ذلك القسم من المفاهيم الإسلامية الذي يتصل بدور

---

[1]- السيد محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص153.

الإشعاع على بعض الأحكام، وعلى هذا فالمفاهيم في مجال السياسة تشغل إطاراً فكرياً قد يكون من الضروري اتخاذه ليتبلور ضمن النصوص التشريعية في الإسلام تبلوراً كاملاً[1].

فالمفهوم معلومة لها أهميتها وموقعها في البنية المعرفية[2].

والمفهوم قاعدة أساسية وضابط مفاهيمي يرنوا باتجاه كلية الفهم[3] والمفاهيم بهذا المعنى والتحديد يمكنها أن تفجر الطاقة الحضارية الكامنة لدى الأمة والمفاهيم رؤى تتفرع عنها محاولات لتفسير الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية[4].

وعلى هذا الأساس فإننا نتحفظ لجهة اعتبار المفاهيم الإسلامية في مجال السياسة تدخل في منطقة (العفو)، بل إن منظومة المفاهيم السياسية تقع في إطار النص التشريعي[5].

والمفاهيم الإسلامية تعتبر أساساً للمنهجية التي تنتظم على أساسها مكنات الإنسان المعرفية وتقويمها في ضوء النصوص الإسلامية[1].

---

[1]- د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: النظرية السياسية من منظور إسلامي- منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط2، 1998، ص129.

[2]- عبد القادر هاشم رمزي: الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية، ص4.

[3]- د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: النظرية السياسية من منظور إسلامي، ص84.

[4]- المرجع السابق، ص129.

[5]- المرجع السابق، ص129.

وبالطبع فالمفاهيم الإسلامية تستمد من الرؤية الإسلامية التي تتصف بالشمول والكلية.

فصياغة المفاهيم السياسية تنتظم جماعة المسلمين وتكون منهم أمة وتقيم على أساس منها دولة لتجتمع لهم بذلك عقيدة واحدة[2].

فبناء المفاهيم ومراجعتها عملية تتم بصورة مستمرة[3].

فالمفاهيم الإسلامية تتعلق بمصالح العباد وحركتهم، ومن ثم كانت أولى بالانتقادات إليها تحديداً وبياناً وأجدى بالاعتماد عليها أساساً وتبياناً[4].

مساهمة المفاهيم في ملء منطقة الفراغ:

يوضع إلى جانب الأحكام في عملية الاكتشاف للتصور السياسي الإسلامي الذي يشكل القاعدة الضابطة لملء الفراغ – المفاهيم التي تشكل جزء مهماً من الثقافة الإسلامية، والتي يعني بها وفق هذا التصور (كل رأي للإسلام أو تصور إسلامي يفسر واقعاً كونياً أو اجتماعياً أو تشريعياً)[5] والمفاهيم الأساسية إنما هي تصورات في تفسير الكون وظواهره أو المجتمع وعلاقاته أو أي حكم من الأحكام التشريعية، وهي وإن كانت لا تشتمل على أحكام بصورة مباشرة إلا أن قسماً منها خاصة الأساسي يسهم في محاولة التعرف على التصور الإسلامي السياسي، وهو

---

[1] – عبد القادر هاشم رمزي: الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية، ص5.

[2] – د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: النظرية السياسية من منظور إسلامي، ص138.

[3] – المرجع السابق، ص84.

[4] – المرجع السابق، ص83.

[5] – محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص353.

ذلك القسم من المفاهيم الإسلامية الذي يتصل بالحياة السياسية، وظواهرها أو بأحكام الإسلام المشتركة فيها، فهناك من المفاهيم ما يقوم بدور الإشعاع على بعض الأحكام وتيسير مهمة فهمها من نصوصها الشرعية والتغلب على العقبات التي تعترض ذلك، وعلى هذا فإن المفاهيم في مجال السياسة قد تشكل إطاراً فكرياً يكون الضروري اتخاذه لتتبلور ضمنه النصوص التشريعية في الإسلام تبلوراً كاملاً وتيسير فهماها دون تردد.

إن هذا يلمس في كثير من النصوص التشريعية حيث يشكل المفهوم إطاراً تمهيدياً ومفسراً للحكم الشرعي، إذ أنه فضلاً عن تهيئته للذهنية الإسلامية وإعدادها لتقبل نصوص شرعية، فإنه يمكن في تفسير كثير من الأحكام والمفاهيم الفرعية التي يمكن ردها إلى المفهوم الأصلي، فمفهوم الاستخلاف مثلاً كمفهوم أساس يضع في ذاته حدود لصياغة مفاهيم متفرعة عنه في مجالات الاقتصاد والسياسة والاجتماع في التصور الإسلامي.

ومثل هذه النوعية من المفاهيم الإسلامية تشكل القاعدة التي يرتكز على أساسها ملء الفراغ، وفي هذا الإطار يمكن التحفظ على الادعاء القائل بأن بناء المفاهيم – خاصة في مجال السياسة يدخل ضمن منطقة العفو، وهذا التحفظ له شقين:

الأول: حتى تلك المفاهيم الإسلامية السياسية الفرعية التي تدخل ضمن إطار منطقة العفو، ومن ثم عملية الاجتهاد فيما لا نص فيه، إنما تنضبط بشروط مخصوصة سواء فيمن يقوم بها أو مقتضيات وشروط موضوع الاجتهاد ذاته، ولا تملأ منطقة العفو تلك وفق أي عقل مستقل دون الأحكام إلى النصوص والتقييد بهذه الدائرة السابقة، دائرة الثبات المتمثلة في القيم الإسلامية والمبادئ النظامية السياسية.

ثانياً- خطر الذاتية في عملية ملء الفراغ:

إن بناء تصور الإسلام السياسي لا يمكن أن يتم دون إدراج منطقة العفو ضمن البحث وفق تصور منهجي واضح لهذه المنطقة من حيث مفهومها، وتقدير إمكانيات هذا الفراغ أو العفو ومدى ما يمكن أن تساهم به عملية ملئه مع المنطقة التي ملئت وما يخرج عنها، وتعلق ذلك جمعيه بتحقيق أهداف ومقاصد السياسة الإسلامية، ووفق هذا التصور المنهجي يمكن الابتعاد بقدر الإمكان عن خطر الذاتية في عملية ملء الفراغ، وهذه المنطقة لا يمكن بحال إهمالها لأن لها دورها الخطير في إبراز العناصر الحركية المنضبطة بدائرة الثبات في تصور السياسة الإسلامية، ذلك أن استمداد الأحكام والمفاهيم من النصوص الإسلامية التي تشتمل على التشريع أو على وجهة نظر إسلامية معينة التي تعد إطار المرجع لمنطقة الفراغ عند ملئها إنما يشكل ضبطاً منهجياً للابتعاد عن مخاطر الذاتية واكتشاف تدخل الأهواء في عملية ملء منطقة العفو هذه، إلا أنه يظل الحظر الذي يرتبط بعملية ملء الفراغ ضمن عملية وبناء التصور الإسلامي السياسي ككل وهو خطر عنصر الذاتية وتسربها إلى عملية الاجتهاد لأن توفر شروط الاستقامة العملية في هذا الإطار تضع حدوداً على الباحث في هذا المجال.

ويشتد خطر الذاتية هذا عندما يفصل بين الشخص الممارس والنصوص التي يمارسها فواصل تاريخية وواقعية كبيرة، وحين تكون تلك النصوص بصدد علاج قضايا يعيش الممارس واقعاً مخالفاً كل المخالفة لطريق النصوص في علاجها، ومن ثم تظل عملية بناء التصور الإسلامي السياسي والمفاهيم الإسلامية السياسية تعاني من خطر الذاتية بصورة اشد عن عملية الاجتهاد في أحكام أخرى تتعلق بالفرد[1].

---

[1]- د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: النظرية السياسية من منظور إسلامي، ص130.

تحديد طبيعة المفاهيم وتطبيقها:

فالمفاهيم الإسلامية تستمد من الرؤية الإسلامية التي تتصف بالشمول والكلية تلك الطبيعة التي تؤكد شمولاً لكافة الجوانب والمستويات كما تفترض الرؤية الكلية التي لا تعتبر الجزء إلى في إطار الكل.

وهي بالضرورة بما تتضمنه من خطوط للحكم الشرعي تعد مفاهيم ضابطة وقياسية تقوم بعملها كمعايير تقويمية، وحيث أن دليل الحكم في الشريعة هو الشرع لا العقل ومهمة العقل هي فهم الحكم الشرعي من الدليل لا الدلالة عليه، فتلتزم الرؤية الإسلامية وما ينبثق عنها من مفاهيم بدلالات النصوص كما تشكل العقيدة الإسلامية الأساس والقاعدة للمفاهيم الإسلامية، كما تعد المفاهيم بدورها ضابط ومعيار على أساسها يمكن فهم مسيرة المجتمع الإنساني عامة والإسلامي خاصة فالمفاهيم تعبير عن نسق قياسي بالنسبة للمجتمع ولا تنتج عنه.

فضلاً عن أنها تتميز بالخصوصية والأصالة، ذلك أن البحث في دائرة التصور الإسلامي والمصادر الإسلامية يجعل تميز المفاهيم الإسلامية وأصالتها في مواجهة مفاهيم الغرب السائدة ضرورة منهاجية، حيث إنه من البدهى ارتكازها على العقيدة والرؤية الإسلامية في شمولها وتساند جزئياتها فتشكل منظومة مفاهيمية يجب أن تتساند عند البحث (يشد بعضها بعضاً) في مواجهة منظومة المفاهيم الغربية، كما يتأكد تميزها بأخلاقيتها وقيمتها وهي لا تعتذر عن ذلك مثل الدراسات والمفاهيم الوضعية التي تدعى حيادها وبعدها عن إطار القيم والأخلاق، إذ تعتبر ذلك من صميم الاستقامة العلمية – وهي أخيراً واقعية، بمعنى أن جانبها الثابت رغم استقلاله وتميزه عن الواقع وضغوطه – يعتبر ذلك الواقع الذي يشكل عطاءها المستمر والمتجدد من خلال استجابات هذه المفاهيم

النظامية والحركية لتحدياته، فهي إن استقلت بناءً لا تستقل تعاملاً، وهذا هو جانبها المتغير، وهو أمر يجب بيانه حتى لا تلتبس الأمور.

في هذا الإطار السابق – فإن الموقف من المفاهيم الشائعة في علم السياسة يتضمن مجموعة من القواعد الأساسية:

أولاً- **المفاهيم الشرعية مقدمة:**
لدى الباحثين والفقهاء إذ يمكن أن تنظيم في مجال دون آخر، ولكن من غير أن تصدر عن المجتمع أو عن الاقتصاد أو عن السياسة كجسم معرفي مستقل عن المنهج الإسلامي الماثل في الأدلة وتصبح بعدئذ حقائق إسلامية ومفاهيم شرعية.
ثانياً- **ضرورة استخدام المفهوم الإسلامي**: الأوضح حين تتعدد المفاهيم مع خشية الالتباس، مثل استخدام مفهوم الوحي كدلالة على الأصول المنزلة بدلاً من مفهوم التراث حتى لا يختلط المنزل بالبشري.

ثالثاً- **ضرورة الاجتهاد**: فوضع المفاهيم إسلامية أصيلة وبديلة للمفاهيم الغربية، مثل مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بدلاً من مفهوم المشاركة، والنصح بدلاً من المعرضة والاستقامة بدلاً من الموضوعية.

رابعاً- **ضرورة النظر إلى مفاهيم الغربية**: بالرؤية النقية الإسلامية – فيجب عدم الاقتصار على فض الالتباس اللفظي فحسب، بل الالتباس في المعنى والدلالة مما يتطلب البيان ثم تقديم البديل الإسلامي في إطار من فهم صحيح.

خامساً- **ضرورة الاهتمام ببناء مجموعة من المفاهيم المنهاجية**: وبيان كيفية استخدامها في الدراسات الإسلامية مثل (القياس الفقهي والمقارنة المنهاجية – المصلحة الشرعية – الضرورة الشرعية... والذرائع) وضرورة بيان الجانب القياسي المنهجي في المفهوم بما يتضمن بيان حدود تحقيق المفهوم وشروطه.

سادساً- **ضرورة تحقيق وتحرير مناط المفاهيم الإسلامية**: التي اختلطت أو تشابهت مع المفاهيم الغربية مثل: التراث – الشورى – النهضة – الاستنادة – الخلافة، والتحرز في ترجمة هذه المعاني التي قد لا تؤدي مضمون هذه المعاني والمفاهيم التراثية.

سابعاً- **ضرورة تحقيق انضباط تعدد المفاهيم في الفكر الإسلامي**: حتى لا تختلط المفاهيم بلا داع.

ثامناً- **ضرورة الضبط اللغوي للمفهوم**: حتى لا تتسرب معان سيئة للمفهوم خاصة عند الترجمة، مثل مفهوم الموضوعية (الموضوع والمختلق)-التنمية.

تاسعاً-**رفض المفاهيم الغربية الموسومة بالوصف الإسلامي**: (الاشتراكية الإسلامية) لعدم صلاحيتها للتعبير عن الأفكار الإسلامية.

عاشراً- **المراجعة المستمرة للمفاهيم الإسلامية**: وفق مقتضياتها وشروطها وتنقية ما تركته الخبرة على المفهوم وثباته، والتأكيد على استجابات المفهوم وفق حوادث العصر.

والمراجعة على هذا النحو يجب أن تواجه كافة الصور التالية[1]:

الأولى: وهي الصورة المختلطة في مفاهيم بعض الناس لحقيقة التعاليم الإسلامية حيث تختلط ولا تدرك مكانتها الصحيحة وتتعلق بها الشوائب الناتجة عن تداخل عناصر الصورة وتمازج بعضها في بعض وعدم تمايز حدود كل منها .

---

[1]- انظر في تفصيل ذلك: عبد الرحمن حسن حنبكة: الإسلام الصافي، ضمن استراتيجية العالم الإسلامي: مجموعة المحاضرات التي ألقيت بوزارة الحج والأوقاف، المملكة العربية السعودية: وزارة الحج والأوقاف، ذو الحجة 1391 هـ/يناير 1972م، ص178 - 111.

والثانية: هي الصورة التي تدخل فيها أخطاء لدى بناء المفاهيم الإسلامية الصحيحة، وطبيعي أن تكون هذه الأخطاء غير مطابقة للحقيقة الإسلامية.

والثالثة: الصورة المشوهة للمفاهيم الإسلامية المصاغة من قبل خصوصها.

والرابعة: الصورة التي حدث فيها تغير في النسب بين مفردات ومفاهيم الإسلام، لذا أخذ بعضها من المساحة الكلية في الأفكار والنفوس أكثر من نصيبه المقدر له في أصل التشريع الإسلامي بما يؤديه من خلل في وحدة النظام الكلي للمفاهيم الإسلامية التي تكمل بعضها بعضاً.

وتحتاج مراجعة المفاهيم «وفق هذا السياق» إلى جهود مكثفة وجماعية لتتبع تاريخ المفهوم وتطوره[1].

---

[1]- في إطار عملية مراجعة المفاهيم السائدة فإن الباحث يزكي ذلك المشروع البحثي الذي يلفت النظر إليه د. معن زيادة من ضرورة:

- ✓ التوسع بمسح المصطلحات التي دخلت العربية مؤخراً.
- ✓ التوسع بربط دخول هذه المصطلحات إلى العربية بالتطورات الفكرية خاصة والتطورات الاجتماعية التي أحاطت بالمجتمع العربي الحديث.

انظر: د. معن زيادة، مدخل لدراسة مصطلحات عصر النهضة السياسية، الفكر العربي العدد (3) السنة الأولى، أغسطس/سبتمبر، 1978م، ص136 – 144.

انظر أيضاً:

Leon Zoledek: The language of the Muslim Reformers of the Late 19th Century Islamic Culture, No 3, July, 1963, P 155 – 162.

غير أن الباحث قد يضيف إلى هذا المشروع البحثي خطوة ثالثة هامة، يجب القيام بها في إطار تلك الرؤية المسيحية، بحيث يتطرق إلى النقد المنهجي لتلك المفاهيم المتحدثة على أساس من معايير الرؤية الإسلامية، وما يؤديه تبنى هذه المفاهيم في إطار النسق المعرفي خاصة تلك المفاهيم الغربية ومدى تأثير ذلك على نتائج الدراسة وطرائق بحثها وطبيعة مصادرها.

وأخيراً تجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة لعملية تأصيل المفاهيم الإسلامية السياسية قد سبقتها دراسات في هذا التأصيل النظري ولو على سبيل الإشارات المجملة[1].

قارن في هذا السياق رؤية البعض ممن يكيفون الموقف المنادي بضرورة التزام المفاهيم الإسلامية الأصلية والاستغناء بها عن أسماء أعجمية بأن ذلك (يعكس موقف أيديولوجيا عاما يميل أكثر فأكثر إلى تحقيق القطيعة مع المرجعية النهضوية الأوروبية)، انظر محمد عابد الجابري: الشورى غير... والديمقراطية غير...، مجلة اليوم السابع، العدد/92/، السنة الثانية، 10 شباط، ص44، وحقيقة الأمر أن هذا الرأي يبسط الأمور أكثر مما تحتمل.

[1]- من أهم الدراسات التي توفرت على دراسة قضية المفاهيم ومعالجة الوضع الراهن لها من حيث التباسها وغموضها وأثر المراحل الفكرية التي يمر بها واقع المسلمين على عملية بناء المفاهيم، وضرورة التأكيد على ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد وضرورة ضبط ازدواجية وتشويه المفاهيم الإسلامية وضبط النسب في نظام الإسلامي ومنظومته المفاهيمية، وقضية سلم المفاهيم ومنهاجية بنائها والمزالق التي تواجه هذه العملية، ومراجعة التضيفات والمصطلحات الجديدة والألفاظ المستحدثة وأثرها على منظومة المفاهيم (الاشتراكية والديمقراطية...إلخ)، وضرورة القيام بعملية تصحيح المفاهيم كعملية جوهرية وارتباط ذلك جمعيه بعملية مراجعة نقدية ومنهجية تأخذ في الاعتبار مفهوم البدعة ومبدأ سد الذرائع في التعامل مع تلك المفاهيم المستحدثة. انظر: محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، مرجع سابق مواضع متفرقة.

انظر أيضاً: أنور الجندي، تصحيح في ضوء الكتاب والسنة، القاهرة: دار الاعتصام 1978م ص3 وما بعدها.

كما تعتبر دراسات مالك بن بني في مجملها عن موقف ثابت العناصر والأركان يمكن استدعاء معظم عناصره في إطار عملية بناء المفاهيم الإسلامية السياسية: إن فكرته في التمييز بين الأفكار الميتة، والأفكار القاتلة، حيث تشكل الأولى أفكار فقدت الحياة بينما الأخرى تستعيرها من الغرب، يمكن سحبها على عملية المراجعة للمفاهيم المتعددة المنتشرة، في الواقع الإسلامي وما تخلفه من آثار في النظر والحركة.

كما أن هناك نماذج تطبيقية على ندرتها تتفق وهذا المقترح، خاصة في مجال النظرية السياسية[1].

انظر: مالك بن بني: في مهب المعركة، القاهرة: مكتبة المتنبي، بيروت، دار الفكر ط2، 1971م، ص172 – 185.

كما أن فكرته في المعامل الاستعماري في إطار التلازم بين وجهتين لها، الاستعمار والقابلية للاستعمار، وضرورة التمييز والتصرف على أسباب العطالة، فتحد الظروف الناتجة عن الاستعمار وكذلك الأسباب الناجمة عن القابلية للاستعمار، بحيث يستطيع العالم الإسلامي أن يحدد الوسائل المناسبة للقضاء على صروف عجزه التي شلت حتى الآن جميع مشروعاته، وهي تعطي الأولوية للتحرر من أثر الاستعمار في احتلال عالم الأفكار المفاهيم من ضرورة التحرر أولاً من سبب فاعليته في واقع المسلمين وهو القابلية للاستعمار.

انظر: مالك بن بني: في مهب المعركة، ص176.

مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، القاهرة، بيروت: دار الفكر، ط2، 1970م، ص104 – 105.

مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، د. عبد الصبور شاهين، القاهرة: دار الفكر، ط3، 1969، ص219 – 233.

[1] – انظر محاولة لبناء مفاهيم إسلامية أصيلة ودلالاتها السياسية في إطار إرساء منظومة متكاملة للنظرية السياسية الإسلامية تلك المقالة القيمة:

Aziz Ahmed: The Nature of Islamic political theory, op cit.

وتكونت منظومته المفاهيمية من أحد عشر مفهوماً ترتبط ببعضها:

1- الدين وأسس المنظومة السياسية.
2- المؤمن.
3- الملة الإسلامية والأمة.
4- مفهوم الخلافة والملك.
5- الشورى والمؤسسية.

ومن الجدير بالإشارة أن المتابعة لموضوع بناء المفاهيم بوجه عام هو أمر حري بالاهتمام[1]. هذه الأهمية لعالم المفاهيم السياسية الإسلامية مما تحتله من مساحة وامتداد على طريقة الفكر الإسلامي.

فقد وجدنا من الاعتبار والضرورة لتحديد بعض هذه المفاهيم في الدراسة الآتية في الفقرة القادمة:

6- التكوين السياسي للخلافة.

7- مفهوم الطاعة والسلطة.

8- الشريعة روح المؤسسة الإسلامية.

9- الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

10- نظرية الأموال والاتحاد الاقتصادي.

11- الحيز مقصد الحياة والمنظومة الإسلامية.

مصطفى محمود منجود: الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في صدر الإسلام، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1984 ص1-35 وما بعدها، حيث حاول الباحث وبشكل منهجي أن يقوم بتأصيل مفهوم (الفتنة) والإشارة إلى دلالاته السياسية وذلك في إطار دراسة نموذج تاريخي في فترة زمنية محددة بما عرف (بالفتنة الكبرى) على عهد الخليفة الراشد عثمان رضي الله عنه.

انظر أيضاً في إطار بناء نظرية الجهاد ودلالاتها السياسية والمعاصرة، عبد العزيز صقر: نظرية الجهاد في الإسلام، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد، 1983، من وهذه النماذج تحرت العناصر الأساسية في بناء المفاهيم الإسلامية السياسية بحيث يمكن أن تشكل نماذج جيدة لعملية بناء المفهوم.

[1] - يعكف المعهد العالمي للفكر الإسلامي على إصدار مشروعه حول المفاهيم يقدم فيها النماذج المختلفة لعملية بناء المفاهيم وضرورات تفاعلها وتشغيلها.

بعض المفاهيم السياسية الإسلامية

لقد أشرنا سابقاً إلى أن الفقه الإسلامي بوجه عام لم يعالج بالاستقراء والتحليل المنطقي «موضوعاً وحكماً ومقصداً» معالجة تنفيذ إلى الفلسفة التشريعية التي تنهض عليها مبادئه العامة وأصوله الكلية، بحيث يستشف الباحث ما يسكن وراءها من (الحكمة التشريعية) التي ينبغي أن تتحرى باعتباره قوام إرادة المشرع[1].

وقلنا أيضاً إنه لا علم إلا بالكليات وإن أعلام الفقه السياسي الإسلامي اعتمدوا العامة المنهج الفروعي في أبحاثهم ودراساتهم.

ونحن هنا سنحاول هنا بلورة «قدر الإمكان» هذه المفاهيم التي تكتشف التصور السياسي الإسلامي: مع الإشارة إلى أن إرادة الباحثين الإسلاميين ستفتق بالغوص والتحليل عن مزيد من الكشف والتحليل وفيما يلي عرضاً لبعض هذه المفاهيم السياسية.

الاستخلاف في الأرض:

لقد بث الإسلام في روح الإنسان أنه ذو رسالة خالدة، وقد أطلق اللّه تعالى على هذا التكليف (الرسالة)، أطلق عليه (أمانة) إيحاء منه بوجوب أدائها بأمانة ودقة وإخلاص، قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ **الأحزاب/72**.

---

[1] – د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص6.

عمارة الكون:

الفطرة الإنسانية التي أشرنا إليها والتي أعد إليها الإنسان، هذه الفطرة قوامها قوى وملكات ومواهب، وأي تشريع يتجاهل ذلك مكتوب عليه بالفشل، قال تعالى: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ﴾ **المؤمنون/ 71**.

وقال: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴿40﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ **النازعات/40**، فتلك الملكات التي أودعها الله فطرة التكوين من العقل والوجدان والإرادة، هي التي تمكن الإنسان من النهوض بمهمة تعمير الكون لقوله تعالى: لتخرج الناس من الظلمات إلى النور.

وبالطبع فاجتثاث أصل الغرائز قنديل للفطرة التي فطر الله الناس عليها، إذ لا بد، إذ لا تبديل لخلق الله بالنص، فالغرائز قوى لم تخلق عبثاً، وكل ما هنالك تغليب العقل على منازع.

والخلاصة فمداد الأمر مدى ومواهب وملكات وغرائز مما يستلزم احترامها منعاً للكل عبث وفشل.

مناط المشروعية:

المناط التصرف صدقة وأخلاقيته وباطنه ولبّه، وعلى ضوء ذلك فالإسلام تغليب عند اللزوم- باطن العقل وجوهريته وأخلاقيته الباطنة على ماديته الظاهرة، فالأخلاق والمثل العليا هي روح السياسة في الإسلام ومناط لكل مشروعية.

وعلى ضوء ذلك فالتعويل على الملكات الباطنة لا على الماديات الظاهرة، قال ﷺ: ﴿يَا رَسُولُ اللهِ الرَّجُلُ يُقَاتِلُ لِلمَغْنَمِ وَالرَّجُلِ يُقَاتِلَ لِيُذْكَرَ وَالرَّجُلُ يُقَاتِلُ لِيَرَى مَكَانَهُ فَمَنْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ مَنْ قَاتَلَ لِتَكُوْنَ كَلِمَةُ اللهِ هِيَ العُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللهِ، وقوله: إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالْنيَاتِ، وَإِنَّمَا لِكل امرئ مَا نَوَى، فمَنْ كَانَتْ

هِجْرَتُهُ إِلَى اللّهِ وَرَسُولِه فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللّهِ وَرَسُولِه، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنيا يُصِيبُهَا، أو امْرَأة يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُه إِلَى مَا هَاجَرَ إِليه»، فالغاية هي التي تستقطب النشاط السياسي للحاكم والمحكوم سواء بسواء، لا فرق بين الحاكم والمحكوم فكلاهما سواء عند اللّه.

والغاية في التشريع السياسي الإسلامي تنهض بها قيم عليا وموضعية تكمن وراء صيغة وخصوصية وتعتمد العوامل الآتية: وازع الدين ومنطقية العقل وخلقية الإرادة[1]، لقوله ﷺ: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالْنِيَات».

رفض الأمر الواقع:

يرفض الإسلام سياسة الأمر وفرضه على صعيد العلاقات الدولية رفضاً كاملاً حتى إذا هاجم العدو الديار هبَّ الشعب بكامله للذود عن الوطن المستباح وقفه رجل واحد وكان ذلك فرض عين على رجل وامرأة، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾ **الشورى/39**،

وقال: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾ **محمد/35**.

فالتوجه إلى اللّه مركز الدائرة وكل مسارب الحياة ومسالكها تتجه صوب الغايات التي رسمها وحددها المولى.

وإذا أكدنا على إخضاع الواقعي للمثال، فذلك مشروط.

لا يخلوا هذا الخضوع من الاستبداد والظلم والخنوع والمساس بالسيادة ومعاقد العز، وما يترتب على ذلك من نتائج مثل عدم قبول السلم القائمة على الضعف

1- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص98.

والوهن والمذلة والمساس بالحقوق، قال تعالى: ولا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون.

وبالمقابل إذ انتقى ذلك، فالأصل في الأشياء الجنوح إلى السلم وطلبها، قال تعالى: وإن جنحوا للسلم فاجنح لها.

التكافل السياسي:

سبق أن ترهنا بأن التكافل في الإسلام مبدأ عام يسوس ويحكم كل مظاهر الحياة بما في ذلك الجانب السياسي.

ولقد كشف لنا "ابن باديس" عن هذا التكافل في إحدى مقالاته التي نشرتها الشهاب عام 1938 في رسم صورة للنظام السياسي في الإسلام رد فيها أصول الولاية في هذا النظام إلى ثلاثة عشرة أصلاً اشتقها من خطبة أبي بكر الصديق المشهورة لما بويع بالخلافة، وفيما يلي الأصول التي تسوس وتدعم التكافل[1]:

آ- حق الوالي على الأمة فيما تبذله من عون إذا رأت استقامته، فيجب عليها أن تتضامن معه وتؤيده إذ هي شريكة معه في المسؤولية.

ب- حق الوالي على الأمة في نصحه وإرشاده ودلالته على الحق إذا ضل عنه.

جـ- حق الأمة في منافسة أولي الأمر ومحاسبتهم على أعمالهم وحملهم على تراه هي لا ما يرونه هم.

د- على من تولى أمراً من أمور الأمة أن يبين لها الخطة التي يسير عليها ليكونوا على مصيره، ويكون سائراً في تلك الخطة عن رضا الأمة، إذ ليس له أن يسير على ما يرضيه، وإنما عليه أن يسير بها، بما يرضيهم.

---

[1]- د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص346.

هـ- إن شعور الراعي والرعية بالمسؤولية المشتركة بينهما في صلاح المجتمع، وشعورهما دائماً بالتقصير في القيام بها ليستمرا على العمل بجد واجتهاد، فيتوجهان بطلب المغفرة من الله الرقيب عليهما[1].

وسنتعرض لبقية الأصول التي حددها ابن باديس في مجالات أخرى هذا ونشير إلى هذا التكافل السياسي في الصحيفة التي صاغها الرسول ﷺ والمؤمنون في المدينة في السنة الثانية للهجرة، وذلك كدستور ينظم الحياة في المدينة المنورة، حيث تضمنت هذه الصحيفة أن (تسلم المؤمنين واحدة) فهذا النص يفيد ما يلي:

- لا يجوز لرئيس دولة إسلامية أن ينفرد بعقد السلم مع العدو.
- إن حرب المسلمين واحدة، من كل ذلك نشأ مبدأ التكافل الاجتماعي والسياسي الملزم في التشريع الإسلامي بين الحاكم والمحكوم، لما بينهما من وحدة الغاية التي هي سبب الالتزام السياسي[2].

هذا التكافل السياسي نجد أساسه في قول الإمام الغزالي: ((الدين أصل والسلطان حارس وما لا أصل له فمهزوم، وما لا حارس له فضائع))[3].

و- الإسلام لا يستأصل الغرائز ولكنه يوجهها، فالغضب نهى عنه إذا كان مكرساً للباطل، أما الغضب انتصاراً للحق فهو مفروض ومحبوب، والأمر نفسه

---

[1]- عبد الحميد بن باديس: آثار ابن باديس، ج1، 23، ص401، ومجلة الشهاب، ج11، 132، ص465، سنة 1948.

[2]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص104.

[3]- أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص106.

بالنسبة للشهوات، قال تعالى: ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ﴾ **الأعراف/157**.

ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا﴿9﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ **الشمس/9-10**، أليس هذا صريحاً أن الإنسان باستطاعته «بما أوتي من مواهب وملكات وإرادة المرء» تزكية نفسه وقدسية روحه[1].

فالإسلام لم يستأصل أصل الغرائز ولم يصادر حرية الإنسان، ولكنه وجهتها نحو فعل الأفضل.

العزة والكرامة جناحا الطائر:

الكرامة والعزة مفهومان كليان وأصلان ثابتان يلقان حياة ووجود الإنسان ومعاني الحياة ومضمون الحياة وعناصرها، والقرآن الكريم، يؤصل مبدأ الكرامة الإنسانية للإنسان لكل إنسان بغض النظر عن جنسه وأصله وطبيعته، سواء أسلم أم لم يسلم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ **الإسراء/70**.

فقد وردت هنا كلمة بني آدم مصور، مطلقة بعنده عن التضمين والتحديد والتخصيص وأما العزة فهي تتعمق وتفاصل الحياة الإسلامية، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ **المنافقون/8**.

ولا بني الإسلام ولا يفتأ ويقرر الأحكام التفصيلية التي تؤصل المبدأين السابقين.

---

[1]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص106.

فالدفاع عن الوطن من أعظم فرائض الدين، فهو مستقر العزة والكرامة والحرية، والسيادة وبه تتجسد قيم الأمة وتراثها ومثلها العليا ووجودها المادي والمعنوي وعلى الصعيدين الدولي والداخلي.

وهذا ما يبلوره قول الرسول الكريم ﷺ: ﴿مَنْ قُتِلَ دُونَ مَاله فَهُوَ شَهيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِه، أَوْ دُونَ دَمه، أَوْ دُونَ دينه فَهُوَ شَهَيد﴾، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد ولا حاجة للتأكيد بأن قولنا بثبات مبدأي الكرامة والعزة لا يعني الثبات في المضمون، فمضمون الكرامة والعزة متغيران من حيث المضمون ثانياً لجهة الأصل والمثال.

أصالة الطبيعة الخيرة في الإنسان:

وحقيقة الأمر، فالإنسان معد في جسده وعقله ووجدانه وإرادته وملكاته جعلنا نحمل رسالة التكليف وذلك بتزكية نفسه وتقديسها .

ونجد ذلك جلياً في تكييف وتأصيل العلامة ابن خلدون لذلك بقوله: ((لما كان الملك طبعاً للإنسان، لما فيه من طبيعة الاجتماع كان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة الكاملة))[1].

وقوله: ((وأما من حيث هو إنسان، فهو إلى الخير وخلاله أقرب، والملك والسياسة إنما كان له من حيث هو انساب، لأنها خاصة للإنسان لا للحيوان فإذاً خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة، إذ الخير هو المناسب للسياسة))[2].

---

[1]- ابن خلدون: المقدمة، ص101.

[2]- المرجع السابق.

ومن المؤكد أن ابن خلدون استند في هذا الرأي قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ **التين/4**، وقوله:﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ **الروم/30**.

ولقد نصت السنة النبوية على هذا المنوال، فالرسول الكريم ﷺ: ﴿كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ﴾، واعتماد الإنسان على العقل[1] تأكيد على هذه الخيرة، فالعقل عنصره تكويني في الإنسان والدعوة إلى التعقل يمثل لحمة وسدى الفقه الإسلامي وقد سبق أن أشرنا إلى أن النظر الفقهية مصنع منطقي، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ **الجمعة/2**، وهكذا يترتب على جماع ما لكنانة الاعتماد أصل مبدأ التقدم في الإسلام باعتبار التقدم يقوم على العقل[2].

هذا فضلاً عن كون التقدم حركي لحمته وسداه التطور باعتباره يعتمد معطى العقل.

1- الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ج2، ص5، حيث يقول الغزالي، وأشرف العلوم ما اصطحب فيه العقل والشرع.

2- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص113.

النشاط الحيوي للإنسان يدخل في مفهوم العبادة:

لا شك أن المعنى الديني في الإسلام ليتسع ليحيط بكافة أعمال الإنسان في حتى صدرها، فكان آيلاً من حيث روحه وغايته وماديته ومقاصده ومناط أمره إلى أن يكون عبادة[1].

وهذا هو مغزى قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ **الذاريات/56**، أي على اعتبار كافة ما يصدر عن الإنسان عبادة.

وهذا ما أكده الشاطبي بقوله: ((تصرفات المكلفين ترجع إلى معنى العبادة، وإن كانت منقسمة إلى عبادات ومعاملات))، وهذا ما أصله الإمام ابن تيمية بقوله: ((فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله))[2]، فالعبادة التي تمثل القرار المكين العميق في تمثل الإنسان هي روح ولب وضمير ووجدان العمل لأنها تتصل بالله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ **الأنعام/162**.

الحقيقة الدينية إرادية لا إكراه منها:

وهذه نتيجة منطقية تترتب على قولنا الإنسان ذو إرادة وضمير ووجدان، وبالتالي فكيف نقول إن الإنسان ذو ضمير، ثم نحجب عنه حرية الإرادة؟ وهذا هو معنى قوله تعالى:﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ **البقرة/256**، وقوله: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ **يونس/99**.

فالدنيا دار ابتلاء ولا ابتلاء دون حرية واختيار، والتعارض الإكراه مع طبيعة العقيدة التي هي عنصراً نفسياً، ومن المحال تأسيس حقيقة نفسية بالإكراه.

---

[1] - المرجع السابق، ص115.

[2] - ابن تيمية: السياسية الشرعية، ص77.

فالإسلام يقوم بصورة محكمة متوازنة منسجمة متواشجة متكاملة تسوسها منظومة تراعي المصلحة العامة وعلى دور الإضرار والمفاسد المادية والمعنوية فمقاصد الشرع – كما يقول الشاطبي في كتابه الموافقات – تقوم على المقاصد الآتية: الدين – النفس – العقل – النسل – المال.

فالإسلام يعني اعتناء كاملاً بالفرد وقوته وامتلائه مادياً ومعنوياً في انسجام مع الجماعة دون إفراط، وتفريط، أي في صيغة لا تني تقيم الانسجام في ربوعها وكنفها، فقوة الجماعة تكمن في قوة الفرد والعكس ومن قتل نفساً فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحيانا فكأنما أحيى اللّه جميعاً، قال تعالى: ﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ المائدة/32، وقديماً قال الخليفة المعتصم: ((إذا سمنت الرعية سمن الراعي...))، وفي إطار هذا التوازن فالإسلام لا يحرم زينة الفرو، قال تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِي لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ الأعراف/32.

والإسلام يحرص على الصالح العام وضمانة ورعايته وحلية وتحقيقه ودوره المناسب في رؤيته مقدم على جلب المنافع، وذلك أصل عام كبير في الحياة الإسلامية، والتركيز على المال وتنميته خشية ألا يغب أو أن يغنى كما يقول الشاطبي: ((هكذا اعتبر ابن أبي الربيع المال الجم إحدى الدعائم التي تقوم عليها الدولة))[1]، أما الماوردي فقد أسس مشروعه الاجتماعي على: خصب دائم أي

[1] – د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص164.

على الموفرة وعلى نتاج الأرض والممتلكات والأموال فيها يقل في الناس الحسد، وينتفي عنهم يناغص العموم وتتسع النفوس، وتكثر المواساة والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدولة وانتظام أحوالها لأن الخصب يؤول إلى الغني، والغنى يورث الأمانة والشجاعة[1].

ولقد ذهب ابن خلدون إلى أن الدولة يجب أن تقوم على الرفاهية وذلك في ضوء التكاتف الاجتماعي، التكافل السياسي والاقتصادي.

هذا المبدأ يقتضي العمل بمبدأ المنفعة بوجهيها : المادي والمعنوي وبما يكفل الكرامة الإنسانية وتحقيق التوازن المادي والروحي تمشياً مع الفطرة التي فطر الله الناس عليها[2].

فهذا التكافل يتسع مفهومه ليشمل كافة مجالات الحياة المادية والمعنوية كما يكون في الغذاء والكساء، وغير ذلك من مجالات الحياة المادية يكون في العلم والشورى والمشاركة السياسية[3].

ولم ننسى أن نعرض لبعض مظاهر التكافل السياسي المستخلصة من خطبة أبي بكر الصديق عند توليه الخلافة.

1- الماوردي: أدب الدين والدنيا، ص127 و163.

2- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص165.

3- د. الدريني: المرجع السابق، ص167.

مبدأ القوة في الإسلام

«موضعها وأساس استخدامها»

وكما كررنا مراراً فالرؤية والمفهوم الإسلامي يتسع ويمتد ليشمل كافة نواحي النشاط الإنساني مادياً ومعنوياً.

فالإسلام يتأبى استضعاف الشعوب، بما يؤدي ويقود إلى أن تكون أمة أقوى عن الأخرى لتكون أمة هي أربى من أمة، كما يتأبى ويتجافى مع الطغيان المادية، قال تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ آل عمران/**14**.

من أجل ذلك كان التفكير من استضعاف الشعوب وقهرها والاستيلاء على ثرواتها والاستعلاء العنصري، كل ذلك حلل وأدواء عضال وأوجاع تفتك بالشعوب.

- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِندَ اللّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾ النساء/**94**.
- وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ﴿205﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ البقرة/**205-206**.
- وقول رسوله ﷺ: ﴿مَنْ قَاتَلَ لِتَكُوْنَ كَلِمَةَ اللّهِ هِيَ العُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللّهِ﴾، وكلمة الله هي شرعية القائم على الحق والعدل والمساواة وتحقيق مصلحة المجتمع البشري دون تمييز، ومقاومة الظلم في الأرض، ولذا يحارب

الإسـلام الطغيـان المـادي والروحـي لقولـه تعـالى: ﴿وَلَـوْ شَـاءَ اللَّـهُ لَـأَعْنَتَكُمْ﴾ البقرة/**220**.

- وقوله:﴿ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ اللّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ **البقرة**/185،، وقولـه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ **الحج/78**، وغير ذلك من الأدلة التي تفند النهي عن الإسراف والغلو مادياً وروحياً تحقيقاً للتوازن في مقتضى الفطرة الإنسانية.

ومظهر تحقيق القوة هو توفير المال وتنمية خشية ألا يبقى أو يفنى[1]، بدليل قوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ **الأنفال/60**، ولدنيا في إرهاب العدو ليقماً اتفق بل بنوعية خاصة ومستوى معين وما مضى جهد مستطاع وفي كل بما يناسبه[2] عملاً بقاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، إذ الوسيلة تأخذ حكم غايتها.

ومظهر القوة وأداتها الدولة، يقول ابن خلدون الدولة في الحقيقة الفاعلة في مدة العمران إنما هي العصبية والشوكة[3]، والأمر نفسه بالنسبة للأخلاق، فقد أكد ابن خلدون ذلك بقوله: ((وأعلم أن الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع أمطية للآخرة، ومن فقد المطية فقد الوصول))[4].

---

[1]- الشاطبي: الموافقات، ج4، ص10.

[2]- د. الدريني: أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد، حلقة جامعة دمشق، ص296.

[3]- ابن خلدون: المقدمة، ص264.

[4]- المرجع السابق، ص142.

ولا تجد أحداً من فقهاء الفكر الإسلامي يقول غير ذلك، فالدولة وظيفتها حمل الناس على مقتضى النظر الشرعي، والنظر الشرعي ينطوي فيما ينطوي على الجانب الأخلاقي[1].

وهذا ما أكده الماوردي بقوله: إقامة الدين وسياسة الدنيا بالدين وهذا مذهب الغزالي بدليل قوله: لا يتم الدين إلا بالدنيا، فالدين والملك توأمان، والدين أصل والسلطان حارس.

القوة المادية للدولة قائمة على البينات:

فهذه السلطة قائمة على ما ترسمه البينات بدليل قوله تعالى: لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا فيهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد.

فدواعي القوة في الإسلام تخضع للشريعة وليس العكس أي القوة لتحقيق أغراض إنسانية والإقرار الحق والعدل في الأرض بمقتضى ما توجبه البينات[2].

الأمة هي صاحبة السلطة:

الحاكم في الإسلام يستمد صلاحيته من الأمة وهو مسئول أمامها إضافة إلى مسؤوليته أمام الله ذلك أن السلطة السياسية في الإسلام لا تجد سندها في قوى غيبية (الحق الإلهي المقدس)، كما كان سائداً في أوروبا، وإنما ينبع من أعماق مصلحة الأمة وإرادتها ومقاصدها وغاياتها.

---

[1]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص176.

[2]- أحمد حسن أبو علي المودودي: نظرية الإسلام السياسية، ص10.

وقد أجمع علماء تحققه الإسلامي «عدا علماء الشيعة» على أن الإمامة عقد يثبت بالاختبار والاتفاق له بالنص والتعيين، وهذا ما أكده الدكتور السنهوري من أن عقد الإمامة عقد حقيقي مبني على الرضا أن الخليفة يتولى نيابة عن الأمة[1].

فالله تعالى لم يجعل السلطان للرسول ﷺ نفسه على المؤمنين: ﴿لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾ الغاشية/**22**، فأولى ألا يجعله للحاكم من بعده[2].

يقول الإمام القرطبي: ((أجمع العلماء أن على السلطان أن يقتص من نفسه إن تعدى على أحد من الرعية إذ هو واحد منهم وإنما له فريه النظر لهم كالوحي والوكيل، وذلك لا يمنع القصاص وليس بينه وبين العامة فرق في أحكام الله)).

ويؤكد هذا المعنى الإمام "ابن قدامة" في كتابه **المغني**، بقوله: ((ويجري القصاص بين الولاة والعمال وبين الرعية لعموم الآيات والأخبار، ولأن المؤمنين تتكافأ دماؤهم ولا تعلم في ذلك خلافاً))[3].

---

[1] - ابن خلدون: المقدمة، ص174، الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلي محمد بن الحسين الفراء الحنبلي، ص4، الشيخ محمد رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى، ص4، د. عبد الرزاق السنهوري: الخلافة الإسلامية، رسالة بالفرنسية، باريس 1926طـ1، 64، د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967 ص117.

[2] - د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص183.

[3] - ابن قدامة: المغني من مستودعات الفقه الحنبلي، ج9.

يقول "ابن عقيل": ((السياسة ما كان فعلاً يكون فيه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي، ويرد ابن عقيل على الإمام الشافعي قوله: إن السياسة ما وافق الشرع ويحمله على معنى يخرج السياسة عن مجرد معنى تنهض به الحرفية أو القضية في كل إجراء.

تتخذه الدولة إلى المعنى العام الذي تتحقق به مقاصد التشريع وروحه من الحق والعدل والمصلحة العامة.

يقول مخاطباً الإمام الشافعي: فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت به لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فعله إذ تغليط للصحابة، فقد جرى عن الخلفاء الراشدين ما لا يحمده عالم بالسنن)).

ويؤكد الإمام ابن القيّم هذه السلطة التقديرية لتصريف شؤون الدولة شريطة ألا يخالف روح التشريع ومقاصده الأساسية بقوله: ((فإذا ظهرت أمارات العدول وأسفر وجهه بأي طريق كان فتم شرع اللّه ودينه أي بناء على المصلحة المرسلة وقواعد التشريع والأدلة الإجمالية ومقاصد التشريع العامة، ثم ينتهي إلى أن هذه القائمة على الاجتهاد وبالرأي من أهله في استنباط الحلول والنظم الملائمة لمقتضيات كل عصر بمشاركة أهل الخبرة والتخصص العلمي في شؤون الحكم، جزء من الدين، بل هي العدل بعينه، حيث يقول: فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، وإنما هي عدل اللّه ورسوله ﷺ، ظهر بهذه الإمارات والعلاقات، ولو لم ينطق بها الشرع،

ما دامت تقضي إلى مقصوده من إقامة الحق وتحقيق العدل والقسط الذي ما أرسل الله تعالى الرسل وأنزل الكتب السماوية إلا لذلك))[1].

فالتشريع الإسلامي وضع سلطات تقديرية واسعة في يد ولي الأمر العادل يعالج بها الأمور ويدير شؤون الدولة على ضوء المصالح الحيوية والحقيقية للدولة، ولو لم يرد بتلك التدابير نصوص خاصة بها عيناً أو انعقد عليها.

إجماع، أو قياس خاص ما دامت متفقة روح التشريع ولا تنافي أساسياته ومقاصده، لأن تلك المصالح تمثل العدل والحق فيه[2].

ويؤكد ذلك "ابن فرحون" هذا المعنى بقوله: ((فالسياسة نوعان: سياسة ظالمة، فالشرع يحرمها وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم، وتردع أهل الفساد، ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية، فالشريعة يجب المصير إليها والاعتماد في إظهار الحق عليها، وهي باب واسع تضل فيه الاتهام، وتزل فيه الأقدام، وإهماله يضيع الحقوق ويعطل الحدود))[3]، والإمام العز بن عبد السلام يطلق على روح التشريع العامة لفظ (نفس الشرع) يقول: ((فإن نفس الشرع يوجب ذلك، أي يوجب بناء الأحكام والتنظيمات الاجتهادية على ما تقتضيه

---

[1]- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي الشهير **بابن قيّم الجوزية**: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص15، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الناشر، المؤسسة العربية للطباعة والنشر.

[2]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص163.

[3]- إبراهيم بن علي **ابن فرحون المالكي**: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ج2.

مصالح الرؤية مهما تنوعت واختلفت[1] هذه المرونة العجيبة دفعت شراح وفقهاء الشريعة إلى صياغة الأصل الآتي: السياسة الشرعية تعنى تعهد الأمن بصلحه، فسياسة التشريع تقوم على فقه المصالح فيما لا نص فيه، وحجوماً يسميه الإمام العز بن عبد السلام الاستدلال الصحيح))[2].

فسياسة التشريع تقوم على المصلحة المعتبرة وهذا يؤكد خصوبة وواقعية السياسة الشرعية وخلودها باستجابتها لم تقتضيه مصالح الأمة في كل عصر ومصر ويقصد بالمقاصد القيم العليا التي تكمن وراء الصيغ والنصوص ويستهدفها التشريع وهي سبب الالتزام السياسي لأنها قيم عليها موضوعية وإنسانية وعالية وخالدة ليقلقها بالفطرة واتسامها بالمعقولية والواقعية، وإمكانية التطبيق وتعلقها بسلطة الدولة التي أنيط بها تحقيقها، ولعل الاجتهاد في التطبيق أعظم أثر في الاجتهاد في الاستنباط، ومن هنا كانت تلك القيم أو الأصول الكلية والمقاصد العامة أساس الشرعية العليا[3].

فالشرعية العليا في الإسلام تقوم على ما يلي:

1-الالتزام السياسي.

2-شرعية التدبير السياسي الواقعي.

---

[1]- العز بن عبد السلام في كتابه القواعد الكبرى الموسوم بـ قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، ج2، ص160.

[2]- المرجع السابق، ج2، ص160.

[3]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص195.

3-التكافل السياسي والاجتماعي والاقتصادي كما سبق تفصيله من قبل ابن باديس ومن مآلاته نصرة المواطنين للحاكم في حال التزامه بمصالحه فالتشريع السياسي الإسلامي أساسه هذه المصالح التي هي أساس المشروعية في التدبير السياسي ابتداء وبقاء، وقد أرسى الفقهاء قاعدة محكمة مفادها: أن التشريع السياسي الإسلامي لا يجيز وقوع تناقض بين الصالح الخاص والصالح العام، وأنه يجب تحمل الضرر الخاص في سبيل دفع الضرر العام[1].

وعلى هذا يمكن أن يتخذ من هذه القاعدة خطة تشريعية عامة لتستند إليها الدولة في تدبيرها السياسي أي في التنسيق والترجيح بين المصالح الفردية والمصالح العامة.

ويترتب على ما ذكرناه أن قاعدة التوازن وأصل هذا التوازن يقوم على مفهوم لا ضرر ولا ضرار على أصل حديث السفينة[2] وعلى مبدأ الخيرية وعلى خطبة أبي بكر الصديق رضي الله عنه غداة مبايعته الخلافة وقوله: وليت عليكم ولست بخيركم.

والخلاصة، فالظاهرة السياسية كما قررها الإسلام وكما تفصح عنها مقاصده وآدابه ومبادئه «ظاهرة حضارية إنسانية عالمية» تتجلى في موضوعية مبادئه وسمو قيمه العليا على أساس من المساواة والعدل المطلق بين البشر وبإرسائه لمبدأ التكافل الملزم، بما ينطوي عليه من معايير وخطط تشريعية للاجتهاد أكسبته

---

[1]- المادة/26/من المجلة العدلية.

[2]- حديث الرسول ﷺ: ﴿مَثَلُ القَائم في حُدُودِ اللّه والْوَاقع فيها، كَمثل قَوم استَهَموا على سَفينَة، فَأَصابَ بَعْضُهم أعْلاهَا، وبعضُهم أَسْفلَهَا، فكان الذي في أسفلها إذا استَقَوْا من الماء مَرّوا على مَنْ فَوقَهمْ، فقالوا: لو أنا خَرَقْنا في نَصيبنَا خَرقا ولَمْ نُؤذ مَنْ فَوقَنا؟ فإن تَركُوهُمْ وما أَرَادوا هَلَكوا وهلكوا جَميعا، وإنْ أخذُوا على أيديهِمْ نَجَوْا ونَجَوْا جَميعاً﴾.

واقعية وخصوبة عجيبة تستجيب لما تقتضيه المصالح المضمرة مهما تعاورتها الظروف، واختلفت بها البيئات[1].

---

[1]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص260.

المبادئ السياسية الإسلامية

حدّد الدكتور ثروت بدوي هذه المبادئ بأنها: المساواة –العدل – الحرية– الشورى – التكافل الاجتماعي[1].

وقريب من ذلك د. محمد أرغون، فأهم المبادئ الدستورية الإسلامية عنده هي: الشورى – العدل – الحرية –المساواة – جواز مساءلة الحاكم[2] فمقومات المبادئ السياسية واحدة هنا وهناك عند الدكتور بدوي والدكتور أرغون، وكل ما هنالك أن مبدأ التكافل الاجتماعي أستعيض مبدأ مساءلة الحاكم وهذه المبادئ هي أصول للحكم حسب نعت الدكتور ثروت بدوي لها، وهي (أهم المبادئ الدستورية الإسلامية) حسب وصف الدكتور أرغون، ومعنى ذلك وحدد مبادئ أخرى بدليل قوله (أهم) ومن جهة أخرى، فهذه المبادئ عند الدكتور أرغون دستوري، وهنا نتساءل، هل تقرر هذه المبادئ الدستورية حقوقاً أم أصولاً للحكم؟؟.

---

[1]– د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، القاهرة، دار النهضة العربية 1960، طـ1.

[2]– د. محمد أرغون: الإسلام، الأخلاق، السياسة، مركز الإنماء القومي، بيروت – باريس، طـ1، 1986، ص13.

وإذا كنا لمسنا بعض التناقض كما نوهنا أعلاه، فإننا نجد هذا اللبس في استعمال الدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، ففي معرض تقسيمه للمصادر الفكرية الإسلامية نجد لديه التصنيف الآتي[1]:

المصادر والأصول – المبادئ والأسس – الأساليب والأدوات – المقاصد والغايات.

وإذا رجعنا إلى المفكر الألماني الكبير "هانز كلسن" نجده في نظريته المشهورة « بناء النظام القانوني على درجات» بتصور النظام القانوني ما لم ومؤسس على درجات، كل درجة فيه تعلو على ما بعدها ومحكومة بما قبلها تدرجاً صاعداً حتى تصل إلى درجة يطلق عليها "كلسن" اسم Wormes وقد أطلقت على هذه الكلمة نعوتاً متعددة، فهي تارة بالأصول وأخرى بالمبادئ...إلخ.

بيد أننا نستطيع أن ندلي بمدلولنا في هذا الموضوع والقول ما دمنا مع كلسن في سياق ومعرض قانوني بأن المبدأ هو قاعدة القواعد حسب أبجدية رجال القانون وممارساتهم وتقنياتهم.

وأبعد من ذلك، فقد لاحظنا أن دستور جمهورية مصر العربية الصادر سنة 2010 استعمل في ديباجته كلمة (المبادئ) ولكنه في جسم الدستور أخذ يقسم مادته إلى أبواب، وفي الوقت نفسه صنف الباب الأول «وهو باب الدولة والمجتمع» في عدة فصول وسمت بالمبادئ السياسية في الفصل الأول وتباعاً: المبادئ الاجتماعية والأخلاقية (الفصل الثاني)، المبادئ الاقتصادية (الفصل الثالث) ولكن هذا الدستور خلص الباب الثاني للحقوق والحريات وكان حرياً به المخصص

---

[1]– د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: النظرية السياسية من منظور إسلامي، ص177.

للحقوق والحريات أن يوسم بعنوان: مبادئ الحقوق الشخصية (الفصل الأول)، مبادئ الحقوق المعنوية والسياسية (الفصل الثاني)... إلخ.

والسؤال المطروح هو: لماذا استعمل في الباب الأول كلمة (مبادئ) في حين حرم الباب الثاني من هذا الاستعمال، أليس ذلك ضرباً من التشويش اللغوي، ومن عدم السيطرة على المصطلح وتحديده وتوضيحه مع أن اللغة هي الحامل الأوفى للمعنى وهي أم الباب في البيان؟؟.

في جميع الأحوال فنحن بدورنا سنستعمل كلمة(مبدأ) تبعاً للمصطلح السياسي والقانوني قاصدين من ذلك قاعدة القواعد أي القاعدة المكثفة التي تتفرع إلى قواعد أخرى.

وبالطبع فقاعدة القواعد قد تتكيف فتنشأ عنها قواعد عدة، وعندئذ تنشأ عنها العدالة التي هي العدل في ذاته لا العدل المطبق، قال أرسطو: وإذا كان التدرج بين العدل والعدالة والعدل الفلسفي، على أساس شكلي أي على جملة القواعد التي تحتويها كل من قاعدة العدل والعدالة.

فهنالك تدرج آخر بين قاعدة العدل وكل من قاعدة الإحسان والقسط على أساس موضوعي، فالعدل تعيد التعادل والمساواة والتوازن بين المراكز القانونية، أما القسط والإحسان عنصر من الإحسان في لغة ومصطلح القرآن كما سنحدد.

والمبادئ التي سنتكلم عنها هي: العدل – المساواة – الشورى – الحرية – التكافل الاجتماعي – مساءلة الحكم.

مبدأ الحرية

وقد عرفها الإعلان الفرنسي الصادر سنة 1789 بأنها بيان كل عمل لا يضر بالآخرين، ولا شك فنحن هنا أمام تعريف عام يشمل مطلق عمل باستثناء ذلك العمل الذي يضر بالآخرين، وهذا أمر طبيعي فحماية الآخر هو بحد ذاته إضرار بالفرد ذاته.

ولهذه الحرية مظاهر متعددة: منها ما يتعلق بمصالح الأفراد المادية ومثالها: الحرية الشخصية – حرية أو حق التملك – حرية السكن – حرية العمل والتجارة والصناعة.

ومنها ما يتعلق بمصالح الأفراد المعنوية وتشمل: حرية العقيدة – حرية الرأي والاجتماع وتأليف الجمعيات – حرية التعليم[1].

والإسلام أسهب في ثراء الحرية – نعماتها عطائها ومصداقياتها، وحسبنا أن نؤكد سمو هذه الحرية وعليائها في الإسلام الذي قررت هذه الحرية في مسألة فحورية هي الإيمان وبالتالي فإذا كان الإنسان حراً في معرض الإيمان، فهو «من باب أولى» حر في كل شيء.

---

[1]– د. عبد الحكيم حسن العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، القاهرة، دار الفكر العربي، 1974، ص89.

- قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ الكهف/29.
- وقوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾البقرة/256.
- وقوله تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ يونس/99.
- يقول الإمام ابن تيمية: ((من أستقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها وجدها مبنية على قول الله تعالى:﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ البقرة/173.
- وقوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ المائدة/3.

فكل ما احتاج إليه الناس في معاشهم «ولم يكن سببه معصية» لم يحرم عليهم لأنه في معنى المضطر الذي ليس باغ ولا عاد.

فالأعمال والأشياء الأصل فيها الإباحة، ولا يكون حظرها إلا بمخالفة لنص أو تعارض مع حكم، أو تصادم مع المصلحة والعرف، وهما من مصادر التشريع))[1].

قال ﷺ: ﴿مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ، كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهُ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنَّ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ، كِتَابُ اللَّه أَحَقُّ وَشَرَطَ اللَّهُ أَوْثَقَ، وَالوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ﴾ [2].

---

[1] - د. عبد الحكيم حسن العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص170.

[2] - صحيح البخاري، ج3، باب الشروط والولاء.

وحكمة الخالق تقضي بأن يكون الإنسان حراً لأن تعطل حريته يتناقض مع معنى العبادة التي خلقنا الله لأجلها، ويتنافى مع معنى التكاليف التي أمرنا الله بها[1]، كيف نسلم بأن الله خلق الإنسان وأمره بعمران الأرض وهو غير حر.

لذلك فالإسلام والإيمان توجها إلى حقوق العباد بعضهم قبل بعض تأكيداً لمبادئ الحرية والمساواة، فالأمن ينبع من الإيمان نفسه[2].

- قال رسول الله ﷺ: ﴿الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ﴾.
- وقال: ﴿لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ﴾[3].

كما كان ميثاق المسلمين لأول للنبي ﷺ هو حماية حرية النفوس من عبودية الإنسان للإنسان وحماية لحق الملك وحماية للنفس والعرض، فقد قال الرسول الأكرم ﷺ لمن كان معه في بيعة العقبة من أهل يثرب فيما رواه عبادة بن الصامت: ﴿بَايَعُونِي أَنْ لَا تَشْتَرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا تُسْرِفُوا وَلَا تَزْنُوا وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَعْتَزُوا بِهِ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ وَلَا تَعْصُوا فِي مَعْرُوفٍ﴾[4].

ويؤكد الإسلام الحقوق والحريات العامة تدريبه المسلمين على ممارستها في صورة العبادات المقررة في الفرائض إشعاراً للناس بقدسيتها وتمكيناً لها في نفوسهم حتى

---

[1]- الشيخ نديم الجسر: فلسفة الحرية في الإسلام، بحث ألقي في المؤتمر الأول لمجتمع البحوث الإسلامية، 1964، ص311.

[2]- د. عبد الحكيم حسن العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص668.

[3]- البخاري: صحيح البخاري، ج1، كتاب الإيمان، ص9.

[4]- البخاري: صحيح البخاري، ج2 كتاب الإيمان، ص10.

تستقر فيها، فتصبح من العقيدة، ففي شهادة: أن لا إله إلا الله «وهي لب الإيمان» ممارسة لحرية الذات، إذ هي إقرار باختصاص الله وحده بالربوية، وأهم خصائصها حق السيادة والسلطان المطلق الذي لا يشترك فيه أحد، وإلا انعكس ذلك شركاً بالله، ومن هنا عبر عن الشهادة بالتوحيد[1].

ففي صلاة الجماعة ممارسة للحريات العامة وتأكيداً للمساواة الكاملة، وكفالة هذه المبادئ، ولكل فرد أن يتخذ مكانه في الصف الذي يختاره، ولا يجوز لأحد أن يتقدم أحداً أو يؤخر أحداً وإلا آثم[2].

وباب الحرية في الإسلام واسع جداً وإنما سنكتفي بدراسة ما يلي: أصول الحرية في الإسلام – حرية الذات – حرية العقيدة؟.

أصول الحرية في الإسلام:

جاء الإسلام ليرفع من كرامة الإنسان من حيث هو إنسان: فأعلى القيم البشرية وأعاد للفرد كرامته المسلوبة، وكفل له الرزق والطيبات، وحقق له أفضليته على كثير من المخلوقات، فأعلن تعاليمه القدسية:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ **الإسراء/70**، ووضع الأسس التي تكفل التخلص من نظام الرق[3] وأبطل استعباد الإنسان لأخيه الإنسان فلا عبودية إلا

---

[1]– د. عبد الحكيم حسن العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص670.

[2]– محمد بن أحمد شمس الأئمة السرخسي: شرح السير الكثير، ج3، ص148.

[3]– سنعالج هذا الموضوع فيما بعد.

لله الفرد الصمد ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ **الأنبياء/92**، وهدم نظام الطبقات من أساسه، فأعلن أن الناس سواسية لا يتفاضلون إلا بالتقوى:

- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ **الحجرات/13**.
- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً﴾ **النساء/1**.

وفي ذلك تقرير لوحده الأصل مما يقتضي عدم التمايز بالجنس أو الطبقة[1] وهدم الإسلام الشرك تأسيساً للتوحيد، وأرسى قواعد الحرية السياسية توسطاً بين النقيضين القس والانطلاق فما الذي أرسى هذه المبادئ في قلوب معتنقي الدين الجديد، وما هو الأصل الذي تنبع منه؟.

لا شك أن تعميق هذه المبادئ في الضمائر، إنما كان سببه السلوك التربوي الذي اتبعه ﷺ في إنقاذ الأمة من شقائها: فقد سلك مسلك الابتداء أو لا يفك العقول من تعظيم غير الله والإذعان لسواه، وبذلك هدم حصون الاستبداد وهكذا كان البدء بتحرير العقيدة هو أساس الحريات ولب المبادئ[2].

ومتى ثبتت العقيدة أدرك الناس الخير والشر، والصالح والفاسد، والعادل والظالم فاتبعوا الخير والعدل، وابتعدوا عن الشر والظلم، وما جاء الإسلام إلا لينهي عن

---

[1]- عبد الحكيم حسن العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص163.

[2]- فتحي عثمان، دولة الفكرة، مكتبة وهبة بالقاهرة، ص82.

هذه ويأمر بتلك، وفي ذلك يقول ابن القيّم[1]: ((إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العدل وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره)).

وإذا ما رجعنا إلى الأحكام الشرعية[2] وجدنا أن الغاية منها تحقيق مصالح الناس والعدل بينهم، فمصلحة أي فرد أو مجتمع تتكون من عناصر ثلاث: أمور ضرورية لا تقوم حياة الفرد والمجتمع إلا بها، وأمور حاجية لا تتيسر الحياة أن يسلب المرء حريته من غير أن تثبت عليه الجريمة ويسمح له بالدفاع عن نفسه.

---

[1]- ابن قيم الجوزية: الطرق الحكيمة، تحقيق محمد حامد الفقي، سنة 1953م، ص14.

[2]- الشيخ عبد الوهاب خلاف: السياسية الشرعية، 1350 هـ، ص17، ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، سنة 1374 هـ، جـ 3، ص14، الموافقات في أصول الشريعة، للإمام أبي اسحق الشاطبي، المتوفى سنة/790هـ- 1388م/، المكتبة التجارية الكبرى، الجزء الرابع، ص 27 وما بعدها، ابن القيم: الطرق الحكمية، ص14، الشيخ عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ص53، أستاذنا الشيخ محمد زكريا البرديسي: أصول الفقه الاسلامي، سنة 1969م، ص440 وما بعدها.

حرية الذات[1]:

عني الإسلام بتقرير كرامة الإنسان وعلو منزلته فأوجب احترام شخصيته وعد امتهانها إذ جعل أساس العقيدة الإسلامية عدم الخضوع لغير الله وذلك لب الكرامة الإنسانية كما ميزه بنعمة العقل تكريماً له وتعظيماً يقول الله تعالى:

- ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ البقرة/30.
- ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى ﴿116﴾ فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾ طه/116 – 117.
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً﴾ الحجرات/12.
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَومٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ الحجرات/11.
- ويقول النبي ﷺ: ﴿أَوَّلُ مَا خَلَقُ اللهِ العَقْلَ، فَقَالَ لَهُ: أَقْبِلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أُدبِرُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقَتْ أَكْرَمَ عَلِيٍّ مِنْكَ، بِكَ آخُذُ وَبِكَ أُعْطِي، وَبِكَ أُثِيبُ وَبِكَ أُعَاقِبُ﴾ [1].

---

[1] – د. عبد الحكيم حسن العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص360.

وفي هذه النصوص ما يدعو إلى احترام الإنسان وتكريمه والحرص على مشاعره وبذلك يضع الإسلام الإنسان في أعلى منزلة وأسمى مكان حتى أنه اعتبر الاعتداء عليه اعتداء على المجتمع كله والرعاية له رعاية للمجتمع كله وليس بعد ذلك تقدير للكرامة الإنسانية، يقول الله تعالى: ﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ المائدة/**32**.

وتقرير الكرامة الإنسانية للفرد في الإسلام يتحقق أيا كان الشخص حراً أم عبداً رجلاً أم امرأة غنياً أم فقيراً فهي حق ثابت لكل إنسان من غير نظر أو لون أو جنس أو دين[2]،﴿قيل إِنّ النّبِيّ صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ مَرّتْ بِهِ جِنَازَةٌ، فَقَامَ، فَقِيلَ لَهُ: إِنّهَا جِنَازَةُ يَهُودِيٍّ، فَقَالَ: أَلَيْسَتْ نَفْسًا﴾ [3].

ومن المحافظة على حرية الذات وحق الإنسان في الحياة الكريمة ما قرره الإسلام من أن اللقيط «وهو من لا أب ولا أم له» إذا وجد في الطريق أو لقي أي مكان، يكون التقاطه فرض كفاية على كل من يعلم به فإذا رآه جماعة ملقى في طريق عام أو خاص وجب عليهم مجتمعين أن يلتقطوه ويؤوه بحيث إذا تركوه جميعاً من غير أخذه أثموا جميعاً أمام الله تعالى، وكان عليهم تبعة هلاكه إذا هلك، وإذا أخذه بعضهم سقط الحرج عن الباقين، فهو من فروض الكفاية.

---

[1]- رواه الطبري في الأوسط من حديث أبي أمامة وأبو نعيم من حديث عائشة.

[2]- الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع، ص28.

[3]- المرجع السابق، ص29.

وإذا كان الذي رآه واحداً يكون عليه أن يؤويه ولا يتركه فهو فرض عين بحيث يأثم أشد الإثم إن تركه، وإن لم يكن للقيط مال فينبغي لولي المسلمين أن ينفق عليه[1].

وقد بلغ من حرص الإسلام على مصلحة الطفل الصغير ومراعاة كرامته الإنسانية أن قرر الفقهاء[2] إلحاق الطفل الصغير بمن يحسن تربيته ولو كان غريباً.

فإذا كانت الأم متزوجة وسقط حقها في الحضانة بهذا الزواج، وأراد الولي من العصبات ضمه من القاضي فعلى القاضي أن يلاحظ ما هو أنفع للصغير غير مقيد فقد يكون الزوج الأجنبي أعطف عليه من عمه أو ابن أخيه وعلى ذلك يبقيه مع أمه أو يعطيه للعصبة[3] إن ثبت أنه لا أذى منه.

وتنفيذاً لهذه المبادئ نص القانون رقم 18 لسنة 1952 بشأن الولاية على النفس في جمهورية مصر العربية على أنه إذا عَّرض الولي[4] للخطر صحة أحد ممن تشملهم الولاية أو سلامته أو أخلاقه أو تربيته بسبب سوء معاملته أو سوء القدوة نتيجة الاشتهار بفساد السيرة أو الإدمان على الشراب المخدرات، أو بسبب عدم العناية أو سوء التوجيه حكم بسلب الولاية ولا يشترط في هذه الحالة يصدر ضد

---

[1]- محمد بن ادريس المعروف بـ **الامام الشافعي**: الأم، جـ6، ص266.

[2]- انظر تنظيم الإسلام للمجتمع، للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة، ص107.

[3]- العصبة هم أقارب الطفل من جهة الذكور كأخيه الشقيق أو أبيه أو عمه.

[4]- الولي على الطفل هو الأب فإذا لم يوجد فالجد أو الأب لأن الجد أب عند عدم وجود الأب فإذا لم يوجد فالأخ الشقيق فالأخ لأبيه ثم الذكور من أولاد الأخ الشقيق ثم الذكور من أولاد الأخ لأبيه وهكذا.

الولي حكم بوجود هذه الأفعال[1] كما قرر فقهاء الإسلام أن رضاء أبوي الطفل فيما يضر بالصبى غير معتبر فوجوده كعدمه[2].

ولقد أمر الإسلام بالمحافظة على كرامة الإنسان حتى بعد وفاته وفي سبيل ذلك منع التمثيل بجثته وأوجب تجهيزه وتكفينه فقال عليه السلام (إياكم والمثلة) ذلك أن أي تشويه يلحق جثة الإنسان يعتبر إهانة للإنسانية في ذاتها[3].

حق الأمن:

يعني حق الأمن كفالة سلامة الفرد في شخصه وعرضه وماله فلا يجوز الاعتداء عليه أو تحقيره أو تعذيبه سواء أكان ذلك من الدولة أو من الأفراد فقد أوجب الإسلام على الدولة حماية الفرد من الاعتداء والأذى، وتوقيع العقوبات الزاجرة على كل من يقع منه ظلم أو تعد أو تجاوز حد في اقتضاء حق مشروع، وفي ذلك يقول الله تعالى:

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ **البقرة/78.**
- ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ

---

[1] - د. عبد الحكيم حسن العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام.

[2] - السرخسي: شرح السير الكبير، ص45.

[3] - الأستاذ أبو زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع، ص30.

فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِه وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ النساء/**92**، ﴿ وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ الهمزة/**1**.

ويقول النبي ﷺ:

- ﴿بحَسْبِ امْرِئٍ مِن الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِرْضُهُ﴾ [1].
- ﴿لَا تُؤْذُوا الْمُسْلِمينَ وَلَا تُعَيِّرُوهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتهمْ، فَإِنَّهُ مَنْ تَتَبَّعَ عَوْرَةَ أَخيه الْمُسْلِمِ تَتَبَّعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ، وَمَنْ تَتَبَّعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ يَفْضَحْهُ وَلَوْ فِي جَوْفِ رَحْلِه﴾ [2].
- ﴿ظَهْرُ الْمُؤْمِنُ حُمًى إِلَّا فِي حَدٍّ أَوْ حَقٍّ﴾ [3].
- ما روى عن أن النبي ﷺ كان يقسم قسماً فأقبل رجل فأكب عليه فطعنه رسول الله ﷺ بعرجون كان معه فجرح وجهه فقال له رسول الله ﷺ: ﴿تَعَالَ فاستقد، فَقَالَ بَلْ عَفَوْتُ يَا رَسُولُ اللهِ﴾ [4].

وتحقيقاً لذلك حد الإسلام حدوداً بأوامره ونواهيه وشرع لمجاوزة هذه الحدود عقوبات، بعضها مقدرة هي الحدود، وبعضها موكول تقديره إلى الأمير وهي

---

[1] - رواه مسلم عن أبي هريرة.

[2] - رواه الترمذي عن عبد الله بن عمر.

[3] - البخاري: الشعب، جـ8، كتابه الحدود، ص198.

[4] - ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، جـ3، ص5.

التعازير[1] ولقد اتفقت كلمة الفقهاء[2] على أن العقوبات في الحدود مما لا يثبت بالرأي والقياس وأنها لا تثبت إلا بالنص وفي ذلك كفالة للحرية الفردية وتأمين من العدوان.

أما التعزيز فإنما يكون في المعاصي التي ليس فيها حد مقدر ولا كفاءة كمن يسرق من حرز ولو شيئاً يسيراً أو يخون أمانته أو خيانة ولاة أموال بيت المال ومال اليتيم والوقوف أو يغش في معاملته أو يطفف المكيال والميزان أو يشهد الزور أو يرتشي في حكمه أو يعتدي على رعيته، إلى غير ذلك من أنواع المحرمات فهؤلاء يعاقبون تعزيزاً وتنكيلاً وتأديباً بقدر ما يراه الوالي على حسب كثرة الذنب في الناس وقلته وعلى حسب حال المذنب وعلى حسب كبر الذنب وصغره.

وليس لأقل التعزيز حد بل هو بكل ما فيه إيلام الإنسان كأن يعزر بوعظه وتوبيخه والأغلاط له أو بهجره وترك السلام عليه حتى يثوب أو عزل الأمير من الإمارة وقد يعزر الإنسان بالضرب وقد يصل التعزير إلى القتل.

على أن التعزير لا يجوز أن يبلغ أدنى الحدود[3].

والحكمة في ترك تقدير العقوبة في التعزير للولاة اختلاف هذه المعاصي باختلاف الزمان والمكان والبيئة فمن العدالة أن يترك أمر تقدير عقوبتها للولاة والحكام

---

[1] - ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص65 -66.

[2] - الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة: الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، ص106، ص309، وما بعدها انظر تعليقه على ما قاله البخاري في حاشيته على أصول فخر الإسلام للزهري.

[3] - ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص61 وما بعدها.

ليضعوا لكل منها ما يناسبه على ضوء الظروف التي قد تدعو إلى التخفيف أو التشديد[1].

كما اتفقوا في النهي عن العدوان إلا على ظالم، وفي الأمر بأن يكون الاعتداء على الظالم مماثلاً لاعتدائه لا يزيد[2].

وجميع ما في كتاب الله وسنه رسوله من النهي عن الظلم والإيذاء للفرد تأكيد لحق الأمن وأمان للإنسان من أذى غيره[3].

ذلك أنه لا يحل للرجل أن يكون عوناً على ظلم فإن التعاون نوعان: تعاون على البر والتقوى والجهاد وإقامة الحدود واستيفاء الحقوق وإعطاء المستحقين فهذا مما أمر به الله ورسوله، ومن أمسك عنه خشية أن يكون من أعوان الظلمة فقد ترك فرضاً على الأعيان أو على الكفاية متوهماً أنه متورع والثاني تعاون على الإثم والعدوان كالإعانة على دم معصوم أو ضرب من لا يستحق الضرب ونحو ذلك فهذا الذي حرمه الله ورسوله[4].

1- إبراهيم الشهاوي: الحسبة في الإسلام، ص127.

2- ابن القيم: الطرق الحكمية، ص107، وابن تيمية: الحسبة، ص57.

3- الشيخ عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، ص31.

4- ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص26.

كما أن الحماية الواجبة على الدولة للأفراد ليست مقصورة على مظاهر الحياة الملموسة فقط كالأشخاص والممتلكات، ولكنها تشمل كذلك كرامة الفرد وشرفه وحرمه بيته[1].

لذلك منع الإسلام التعرض للأفراد بغير الحق والعدل وبمقتضى القانون وفي حدوده وبالإجراءات المقررة له.

وقد سجل الإسلام قبل غيره من النظم مبدأ عدم رجعية القوانين الجنائية فحرم معاقبة الفرد عن أفعال كانت مباحة وقت إتيانها[2].

وذلك بمقتضى قوله الله تعالى:

- ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ **الإسراء/15.**
- ﴿عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ﴾ **المائدة/95.**

وقد بلغ من حرص الإسلام على تجنب إرهاق الناس والتعسف بهم ما أوجبه على الولاة من تجنب الإجحاف في تحصيل الضرائب لأن الظلم يؤدي إلى خراب العمران وهلاك الرعية[3] فلا يجوز أن يضرب في تحصيل الجزية أو يعذب من تجب عليه بإيقافه في الشمس أو تعليق الأحجار في رقبته.

---

[1]- محمد أسد: منهاج الإسلام في الحكم، ص151.

[2]- د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، ص1124، انظر أستاذنا الدكتور سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص203 – 204، في تفسيره لمسلك عمر بن الخطاب على ضوء لفظ المبدأ.

[3]- أبو يوسف: الخراج، ص105، وما بعدها.

فالفساد في مثل هذه الأمور يؤدي إلى خراب العمران ونضوب مصادر بيت المال فقد نهى الشارع عن مثل هذه الأمور بقوله تعالى:

- ﴿وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ **الأعراف/85**، كما أن النبي ﷺ نهى عن التعذيب بقوله تعالى:
- ﴿إِنّ اللّهَ عَزّ وَجَلّ يُعَذّبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الّذِينَ يُعَذّبُونَ النّاسَ فِي الدّنْيَا﴾ [1].

وقد اهتم الإسلام بتقرير الكرامة الإنسانية فقد منع عمر بن الخطاب الولاة من أن يضربوا أحداً إلا أن يكون ذلك بحكم قضائي عادل، كما أمر بضرب الولاة الذين يفعلون ذلك بمقدار ما ضربوا رعاياهم.

بل إنه في هذا السبيل منع الولاة من أن يوجهوا سبأ لأي أحد من الرعية، ووضع لذلك عقوبة، منها أن يضرب الشخص الذي سبه الوالي واليه.

فيروى أن عمرو بن العاص رمى مسلماً بالنفاق فشكا الرجل إلى عمر، فأمر بأن يعاقب عمروا بأن يضربه المشتوم، وأصر الرجل على تولى العقاب حتى تمكن منه ثم عفا عنه[2].

1- أبو عبيد الهروي: كتاب الأموال، ص42، ومن تطبيقات ذلك أن عدى بن أرطأة عامل عمر بن عبد العزيز كتب إليه يسأله في توقيع بعض العذاب على المتنعين عن أداء مستحقات الخزانة العامة ذلك أن بعض الناس لا يؤدون ما عليهم من خراج حتى يمسهم شيء من العذاب، فكتب إليه عمر منكراً ذلك، أما بعد: ((فالعجب كمل العجب من استئذانك إياي في عذاب البشر كأني جنة لك من عذاب الله، وكأن رضاي ينجيك من سخط الله، إذا أتاك كتابي هذا فمن أعطاك فاقبله عفواً، وإلا فأحلله، فو الله لأن يلقوا الله بجناياتهم أحب إلى من أن ألقاه بعذابهم والسلام))، أبو يوسف الخراج، ص119.

2- الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع، ص30.

وقد حدد فقهاء الإسلام[1] الإجراءات الواجبة الإتباع نحو الأفراد في حالة اتهامهم بالأفعال المحرمة كدعوى القتل وقطع الطريق والسرقة والقذف والعدوان وذلك أثناء محاكمتهم. فقد قسم الفقهاء المدعى عليهم إلى ثلاثة أقسام:

- فإما ألا يكون المتهم من أهل تلك التهمة.
- وإما أن يكون معروفاً عنه أنه فاجر من أهلها .
- وإما أن يكون مجهول الحال لا يعرف الوالي والحاكم حاله.

فإن كان من غير أهل التهمة: لم يجز حبسه اتفاقاً، فإذا ثبتت براءته، اختلفوا في عقوبة المتهم له على قولين أصحهما أنه يعاقب صيانة لتسلط أهل الشر والعدوان على أعراض البراء.

وإما إن كان المتهم مجهول الحال: لا يعرف ببر ولا فجور، فهذا يحبس حتى ينكشف حاله عند عامة علماء المسلمين.

وقال الإمام أحمد : قد حبس النبي ﷺ في تهمة، قال أحمد : وذلك حتى يتبين للحاكم أمره.

وفي جامع الخلال عن أبي هريرة أن: النبي ﷺ حبس في تهمة يوماً وليلة.
والأصول المتفق عليها بين الأئمة توافق ذلك، فإنهم متفقون على أن المدعى إذا طلب المدعى عليه الذي يسوغ إحضاره وجب على الحاكم إحضاره إلى مجلس الحكم حتى يفصل بينهما .

وإذا كان المتهم معروفاً بالفجور: كالسرقة وقطع الطريق والقتل ونحو ذلك فحبس هذا أولى من المجهول.

---

[1]- ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص101 وما بعدها .

والقول الراجح وهو قول أكثر الفقهاء أن المتهم يحبس ولا يضرب لكن حبس المتهم عندهم أبلغ من حبس المجهول[1].

والحبس الذي يأخذ به الشرع الإسلامي هو تعويق المتهم إلى أن يفصل القاضي بينه وبين خصمه، فليس هو تعذيباً أو إرهاباً.

ومفاد ذلك أن الإسلام حدد إجراءات المحاكمة تحديداً دقيقاً حتى لا يضرب متهم أو يعذب وذلك محافظة منه على حق الأفراد في الأمن، ولا يبيح الإسلام التضييق على المتهم لدفعه إلى الاعتراف بل إنه ليكاد يتلمس الأسباب لتبرئة المتهم وذلك تبعاً لمبدأ المقرر (ادرءوا الحدود بالشبهات)[2].

ولذلك فمن المبادئ التي وضعها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، عدم الأخذ بإقرار الخائف.

ومن المأثور عن قوله في هذا الخصوص (ليس الرجل بمأمون على نفسه إن أجعته أو أخفته أو حبسته أن يعترف على نفسه)[3].

ذلك أن الإسلام نهى عن التعذيب والمثلة حتى ولو كان ذلك في الكلب العقور فكيف الأمر إذا وقع ذلك على المسلم[4].

1- ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص104.

2- أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة: الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، ص222.

3- أستاذنا الدكتور الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص335.

4- محمد بن علي بن طباطبا المعروف بـ **ابن الطقطقا**: الفخري في الآداب السلطانية، ص29.

وقد بلغ من اهتمام الإسلام بالمتهمين في قضايا أنه يوجب أن يجري عليهم رواتب شهرية تدفع إلى المحتاجين منهم شهراً بشهر سواء أكانوا من الرجال أو النساء، فوق كسوتهم صيفاً وشتاء كما يوجب حسن معاملتهم وعدم تعذيبهم[1].

وفي ذلك يقول عمر بن الخطاب[2] في كتاب بعثه إلى ولاته: ((لا تدعن في سجونكم أحداً من المسلمين في وثاق لا يستطيع أن يصلى قائماً ولا تبين في قيد إلا رجلاً مطلوباً بعدم، وأجروا عليهم من الصدقة ما يصلحهم في طعامهم وأدمهم)).

ومن نصائح الإمام الغزالي[3]: ((ينبغي ألا نقنع برفع يدك عن الظلم لكن تهذب غلمانك وأصحابك وعمالك وندامك فلا ترضى لهم الظلم، فأنت تسأل عن ظالمهم كما تسأل عن ظلم نفسك، على أن حق الإنسان الحرية الشخصية يقف عند حد الاعتداء على حق غيره أو الاعتداء على النظام العام والآداب يقف عند حد الاعتداء على حق غيره أو الاعتداء على النظام العام والآداب، فإذا ما تعدى هذا الحد وقفت حريته عن اختبار أو عن إجبار)).

ومثال الاعتداء على حق الغير ما يوضحه حديث النبي ﷺ بقوله: ﴿مَثَلُ الْقَائِم عَلَى حُدُود اللّه وَالْوَاقِع فيهَا، كَمَثَل قَوْم اسْتَهَمُوا عَلَى سَفينَة فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ

1- أبو يوسف: الخراج، ص151.

2- أبو يوسف: الخراج، ص150.

3- أبو حامد الغزالي: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ص150.

فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا﴾[1].

فهنا يكون التدخل في حريتهم الشخصية ومنعهم من التصرف في نصيبهم واجباً على الجماعة درءاً للهلاك الذي يصيب الجميع بتصرفهم.

ومفهوم ذلك أن الحرية الشخصية في الإسلام ليست مطلقة بل تحدها حريات الآخرين والنظام العام والآداب.

فقد شاهد عمر بن الخطاب رجلاً يتبختر ويمشي مشية قبيحة لا تليق بالرجال، فأمره أن يتركها فأبى وزعم أنه لا يطيق تركها، فجلده، وعاد بعد جلده للتبختر فجلده مرة أخرى.

ثم مضت أيام وجاءه الرجل وقد ترك تلك المشية القبيحة ودعا له: ((جزاك الله خيراً يا أمير المؤمنين، إن كان إلا شيطاناً أذهبه الله بك))[2].

وقد كانت العقوبة على فعل جاء مخالفاً لما نهى عنه القرآن الكريم بقوله: ولا تمش في الأرض مرحاً، فما كان عمر ليبيحه.

وسمع مرة عن نصر بن حجاج وتشبيب النساء به لحسن صورته وجمال شعره فأحضره وأمر بحلق شعره فزاده ذلك حسناً وزاد إعجاب النساء به فلم ير عمر

---

[1] - البخاري: (ط1 الشعب) المجلد الأول، الجزء الثالث، كتاب الشهادات، ص237.

[2] - أستاذنا الدكتور الطماوي: عمر بن الخطاب عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص98، محمود عباس العقاد: عبقرية عمر، سلسلة كتب الهلال، العدد 25، ص120.

سبيلاً إلى منع الفتنة به إلا نفيه من المدينة إلى البصرة، وتعويضاً له ضاعف عطاءه[1].

والقيد على الحرية الفردية هنا كان بداعي رعاية المصلحة العامة التي تفوق رعاية الحرية الفردية وذلك تحقيقاً للأصل العام (دفع الضرر مقدم على جلب المنفعة) وقد كان نفيه دفعاً لضرر افتتان النساء به فهو مقدم على جلب المنفعة بالمحافظة على حريته ومع ذلك فقد عوضه مالياً عن ذلك.

حرية المأوى[2]:

تشمل حرمة المأوى التي كفلتها الشريعة الإسلامية عدة مبادئ:

- حق كل فرد في منزل يسكنه.
- تقرير حرمة هذا المسكن فلا يجوز للدولة أو للأفراد الاعتداء عليه.
- عدم جواز التلصص والتجسس على أسرار البيوت وهتك أستارها .
- حق السكن.

أوجب الإسلام على الدولة توفير السكن لجميع الأفراد فللقادر منهم أن يستقل بسكنه ومن عجز فعلى الدولة تدبير السكن المناسب له.

وفي ذلك يقول الإمام ابن حزم[1]: ((فرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات، ولا في سائراً أموال المسلمين بهم)).

---

[1]- أستاذنا الدكتور الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص95.

[2]- د. عبد الحكيم حسن العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص371.

فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يقيهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة.

وبذلك يؤكد ابن حزم مسؤولية الدولة عن كفالة حق المأوى.

كما ورد في الفقه الإسلامي[2] أنه إذا كان هناك من لا يجد مأوى في حين أن بعضاً من الناس يملكون سكناً يزيد عن حاجتهم فعلى الحاكم إسكان هؤلاء جبراً على المالك.

ويشترط ابن حزم شروطاً في المسكن هي أن يقي ساكنه المطر في الشتاء وهجير الصيف وعيون المارة، وفي ذلك محافظة على كرامة الفرد في بيته – وهو موضع أسراره- فلا يجوز أن يكون بحيث تطلع عيون المارة على عوراته.

حرمة المسكن:

فإذا ما وجد المأوى فلا يجوز لكائن من كان أن يقتحم هذا المأوى على صاحبه ويدخله إلا بإذنه ولو كان الخليفة نفسه وفي ذلك يقول الله تعالى:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴿27﴾ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَداً فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ **النور/27- 28.**

فذلك أمر صريح بعدم دخول بيت أي إنسان إلا أن يؤذن له.

---

[1]- أبو محمد علي بن أحمد **ابن حزم الأندلسي** القرطبي: المحلى بالآثار، ج6، ص156.

[2]- ابن تيمية: الحسبة في الاسلام، ص53.

وهذا الأمر ملزم لك أجنبي عن البيت، حاكماً كان أو فرداً عادياً ولم يقف الإسلام عند هذا الحد، بل إنه كفل حرمة المسكن حتى بالنسبة للصغار والخدم مع أنهم من أهل البيت وذلك تقرير الحسن الآداب[1].

يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ **النور/58**.

فقد راعى الله سبحانه أن هناك أوقاتاً يهجع فيها الناس التماساً للراحة فيخففون من ملابسهم، ولا يحبون أن يطلع عليهم أحد وهم على هذه الحال ولو كانوا أولادهم أو خدعهم فأمر بوجوب الاستئذان في هذه الأوقات حفظاً للكرامة وصوناً للحياء.

وتقرير حرمة المسكن يشمل أيضاً عدم الاستيلاء عليه أو هدمه جبراً عن صاحبه.

فقد أمر الخليفة عمر بن الخطاب بإعادة جزء من بيت أحد المصريين إليه كان عمرو بن العاص والي مصر قد استولى عليه وضمه للمسجد كما فعل الخليفة

---

[1]- د. عبد الحكيم حسن العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص372.

عمر ابن عبد العزيز مثل ذلك عندما أمر بإعادة منزل إلى مالكه، وكان والي الشام قد استولى عليه وضمه إلى المسجد الأموي[1].

حظر التجسس على المسكن:

حظر الإسلام التجسس والتلصص على المسكن لتتبع عورات الناس فقال الله سبحانه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً﴾ **الحجرات/12.**

ولا يباح التجسس حتى ولو كان لتحقيق هدف مشروع، فالوسيلة تأخذ حكم الغاية، فإذا كانت الغاية مشروعة وجب أن تكون الوسيلة إليها مشروعة[2].

ولعل فيما فعله الخليفة عمر بن الخطاب[3] مع الفتية الذين كانوا يعاقرون الخمر في منزلهم فتسور عليهم الخليفة الحائط وكشف معصيتهم فواجهوه بقولهم: ((يا أمير المؤمنين عصينا الله في واحدة وأنت في ثلاث فالله يقول: «ولا تجسسوا»، وأنت تجسست علينا، والله يقول «وأتوا البيوت من أبوابها»، وأنت صعدت من الجدار ونزلت معه، والله يقول «لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها»، وأنت لم تفعل ذلك، فعفا عمر عنهم))، ولعل في ذلك تأكيداً لحرمة المسكن، والذي نراه أن الخليفة أهدر عقوبة الجاني لبطلان إجراءات الضبط وتسور حائط المنزل والدخول بغير استئذان وهي مخالفات لمبدأ الشرعية ترتب عليها إهدار العقوبة.

---

[1]- خالد محمد خالد: معجزة الإسلام عمر بن عبد العزيز، ص195.

[2]- ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، جـ3، ص147.

[3]- د. الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص126.

ونفهم من ذلك أن الاستئذان المطلوب هنا هو استئذان صاحب البيت وليس استئذان سلطة من السلطات، فالخليفة نفسه «وهو من كان يمثل السلطات كلها» هو الذي قام بالإجراء فلم يكن محتاجاً ليستأذن سلطة أخرى[1]، ولقد نفذ الإسلام إلى أبعد من ذلك احتراماً لحرمة المسكن فلم يكتف برعايته من حيث عدم الاعتداء عليه وتحريم اقتحامه والدخول إليه بدون استئذان.

بل إنه حرم محاولة التلصص واختلاس النظر من خلال فرجات الأبواب والمنافذ لهتك أسرار من في المنزل.

ذلك أن الحرية الشخصية عزيزة على الشارع الإسلامي وهو حريص على حمايتها وكفالتها. فقد ورد في سنن البيهقي[2] وغيره عن أنس بن مالك: ﴿أَنَّ أعرابيًا أَتَى بَابُ النَّبِيِّ ﷺ، فَأَلْقَمُ عَيْنَهُ خصاص البَابُ، فَبَصَرَ بِه النَّبِيُّ ﷺ، فَأَخَذَ عُودًا مُحَدَّدًا، فوجأ عَيْنُ الأعرابي فَأَنْقَمعُ، فَقَالَ: لَوْ ثَبَّتٌ لَفَقَأْت عَيْنَكَ﴾، وفي رواية أخرى قال: ﴿إِنَّمَا جُعِلَ الاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ﴾.

---

[1] - ويعلق الأستاذ العقاد على ذلك فيقول وإذا كان عمر يستحق الإشادة في هذا الموقف إذ صدع بالأمر ورجع فوراً عن توقيع العقاب حينما ووجه بنصوص القرآن التي لا تقف في صفه فإن ما يستحق التقدير هو النظام الإسلامي الذي الزم الخليفة باحترام حرية الناس في مساكنهم، العقاد: عبقرية عمر، ص146، وما بعدها.

[2] - البخاري: (طـ الشعب) كتاب الديات، ص13، الجزء التاسع.

وفي الصحيح من حديث أبي هريرة[1] عن النبي ﷺ قال: ﴿مَنْ أَطَّلَعَ فِي بَيْتِ قَوْمٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِمْ فَفَقَأَ عَيْنَهُ فَلَا دِيَةً لَهُ﴾، فإلى هذا الحد يقدس الإسلام حرمة المسكن حتى أنه يهدر القصاص والدية لمن اعتدى عليها .

ولقد كان من واجب المحتسب[2] في الكوفة أنه لم يترك مؤذناً يؤذن في منار إلا معصوب العينين من أجل ديار الناس وحريمهم كما منع المحتسب انتهاك حرمة البيوت ومنع التجسس على الناس لكشف ما لم يظهر من المحظورات.

حرية الغدو والرواح[3]:

كفل الإسلام للفرد حريته في التنقل من مكان إلى مكان كما يشاء، كما منع التزاحم في الطريق تأميناً لهذه الحرية ولئلا يؤدي ذلك إلى عرقلة انتقال الناس في غدوهم ورواحهم.

كما أجاز للأفراد السفر إلى خارج الدولة والعودة إليها دون عائق.

وقد جاء تقرير هذه الحرية بالكتاب والسنة وبقول الخلفاء والفقهاء وعملهم فقد كان العرب قوماً أصحاب تجارة لذلك كانوا يذهبون إلى الشام وإلى اليمن لممارسة تجارتهم ويعودون إلى مكة وقد جاء ذكر هاتين الرحلتين في القرآن الكريم يقول الله تعالى:

---

[1] - البخاري: (طـ الشعب) المجلد الثالث،5، كتاب الديات ص13، الجزء التاسع.

[2] - أبو عبد الله محمد بن أبي محمد **السقطي**: في آداب الحسبة، ص 80، 244.

[3] - د. عبد الحكيم حسن العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص375.

- ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ ﴿1﴾ إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ﴿2﴾ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ﴿3﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ قريش/**1-4**.

وقد دعا القرآن المسلمين لأن ينتشروا في الأرض ابتغاء الرزق في التجارة فمن دأب التجارة الانتقال هنا وهناك، يقول الله تعالى:

- ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ الجمعة/**10**.
- ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ الملك/**15**.

كما أمر الله سبحانه المسلمين بالهجرة طلباً للحرية. يقول تعالى:
﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالْوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَـئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ مَصِيراً﴾ النساء/**97**.

كما دعا النبي ﷺ إلى السفر في طلب العلم وذلك بقوله: ﴿طَلَبُ العِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلَىْ كُلِّ مُسْلِمٍ﴾[1].

وتأكيداً لحسن استعمال الطرق في الغدو والرواح يقول النبي عليه الصلاة والسلام: ﴿إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ فِي الطُّرُقَاتِ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللّه، مَا لَنَا مِنْ مَجَالِسِنَا بُدٌّ نَتَحَدَّثُ فِيهَا، قَالَ: فَأَمَّا إِذَا أَبَيْتُمْ إِلا الْمَجْلِسَ، فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ، قَالُوا: يَا

---

[1]- ابن ماجة: المقدمة، باب 22، الغزالي: إحياء علوم الدين، باب العلم، ص15، ورواه البيهقي في المدخل.

رَسُولَ اللَّهِ، فَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ؟ قَالَ: غَضُّ الْبَصَرِ، وَكَفُّ الأَذَى، وَرَدُّ السَّلامِ، وَالأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [1].

وبذلك عمل النبي ﷺ على عدم مزاحمة الطريق بجلوس الناس فيها إذ إنها مخصصة للغدو والرواح، فلما بين الصحابة أنهم اعتادوا هذا الجلوس سمح لهم به بشرط انتفاء إيذاء الناس مادياً ومعنوياً.

كما خفق أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أياسا بن سلمة بالدرة لما لآه معترضاً الطريق ثم منحه عطاء[2].

وهكذا حافظ عمر على تيسير سبيل المرور والغدو والرواج للناس بأن منع أياساً من اعتراض الطريق، ثم رأى أن يعوضه عن الخفقة التي خفقها له بالدرة بما منحه من مال.

كما قرر الفقهاء أنه لو شهد مسلمان على رجل أنه بنى داره هذا في طريق المسلمين أمره الإمام بهدمها حتى يعيدها طريقاً كما كانت، ومعلوم أن في الطريق حق لكل أحد[1].

---

[1] - البخاري: كتاب الاستئذان، باب 3.

[2] - ذلك أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب مرَّ في سوق المدينة فرأى إياساً بن سلمة معترضاً في طريق ضيق فخفقه بالدرة وقال له: ((أمط عن الطريق يا ابن سلمة))، ثم دار الحول ولقيه في السوق وسأله: ((أردت الحج هذا العام؟، قال نعم فأخذ بيده حتى دخل البيت وأعطاه ستمائة درهم وقال له: يا ابن سلمة، استعن بهذه واعلم أنها من الخفقة التي حفقتك بها عام أول، قال إياس يا أمير المؤمنين ما ذكرتها حتى ذكرتينها فأجابه عمر أنا والله ما نسيتها))، العقاد: عبقرية عمر، من كتب الهلال، العدد 25، ص2).

ومن وصايا الخليفة عمر بن عبد العزيز لكفالة حق الغدو والرواح خارج الدولة قوله: ((افتحوا للمسلمين باب الهجرة))[2]، وقوله: ((دعوا الناس تتجر بأموالها في البر والبحر ولا تحولوا بين عباد الله ومعايشهم))[3] وقد كان المحتسب يعمل على كفالة حق الغدو والرواح فكان لا يجيز لأحد إخراج جدار داره أو دكانه فيها إلى الممر المعهود وكذلك كل ما فيه أذى أو إضرار على السالكين كالميازيب الظاهرة من الحيطان في زمن الشتاء ومجاري الأقذار الظاهرة من الدور في زمن الصيف إلى سوط الطريق بل يأمر المحتسب أصحاب الميازيب أن يجعلوا عوضها سهلاً محفوراً في الحائط مسلكاً يجري فيه ماء السطح وكل من كان في داره فخرج للأقذار إلى الطريق فإنه يكلفه سده في الصيف ويحفر له في الدار حفرة يجتمع فيها[4].

كما ينبغي أن يكون بجانبي السوق (إفريزان) يمشي عليها الناس في زمن الشتاء إذا لم يكن مبلطاً، ولا يجوز لأحد في السوق إخراج مصطبة دكانه عن سمت أركان السقائف إلى الممر الأصلي لأنه عدوان على المارة يجب على المحتسب إزالته والمنع من فعله لما في ذلك من لحوق الضرر بالناس[5].

وكذلك يمنع المحتسب طرح الكناسة على جوار الطريق وتبديد قشور البطيخ ورش الماء بحيث يخشى منه التزاق والسقوط وكذا إرسال الماء من المزاريب المخرجة من

---

[1]- السرخسي: الشرح السير الكبير، جـ3 ص63.

[2]- خالد محمد خالد: معجزة الإسلام عمر بن عبد العزيز، ص209.

[3]- المرجع السابق، ص 209.

[4]- عبد الرحمن بن نصر الشيرازي، فصل في النظر في الأسواق والطرقات.

[5]- المرجع السابق.

الحائط إلى الطرق الضيقة فإن ذلك ينجس الثياب ويضيق الطريق وكذا ترك مياه الطرق والأوحال في الطرق من غير كسح فذلك كله منكر وليس يختص به شخص معين فعلى المحتسب أن يكلف الناس القيام بها[1].

على أن حرية الانتقال قد ترد عليها بعض القيود إذا ما اقتضى ذلك الصالح العام وذلك لدواعي الصحة أو الأمن العام أو الآداب العامة.

فقد قال النبي ﷺ: ﴿إِذَا سَمِعْتُمْ بِالطَّاعُونِ بِأَرْضٍ فَلَا تَدْخُلُوهَا وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا﴾[2].

فتقييد حرية التنقل كان لمصلحة عامة هي عدم نشر الوباء.

وجاء في كتاب **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي** لمحمد بن الحسن الحجوي: ((أن عمر بن الخطاب منع كبار الصحابة من الخروج من المدينة إلا برخصة)).

فقد روى الطبري عن الشعبي[3] أن مما زاد الدين صيانة والفقه صراحة زمن عمر أنه كان منع المهاجرين وكبار الصحابة والانتشار في الأقطار التي فتحت فما كان

1- محمد بن محمد بن أحمد **ابن الأخوة**: معالم القربة في أحكام الحسبة، تحقيق محمد محمود شعبان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976، فصل منكرات الأسواق.

2- أستاذنا الدكتور الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص114، فقد ظهر الطاعون في عمواس عندما كان جيش المسلمين بقيادة أبي عبيدة قادماً إليها من القادسية، فأرسل أبو عبيدة إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ينبئه بذلك فأرسل إليه عمر يأمره ألا يدخل المدينة وألا يخرج منها أحد حتى ينتهي الوباء، وجاء ذلك تنفيذاً لحديث النبي ﷺ المشار إليه.

3- ابن جرير الطبري: تاريخ الطبري، جـ3، ص40.

يسمح لهم من مفارقة المدينة إلا برخصة منه مؤقتة بضرورة فكانوا أهل شوراه وبسبب ذلك قل الخلاف وتيسر الإجماع في كثير من المسائل.

فكان هذا القيد مما تمليه المصلحة العامة من جمع كبار الفقهاء والصحابة في عاصمة الخلافة ليسهل تبادل الرأي وتتيسر المشورة وهذه ضرورة اقتضت ذلك القيد.

فلما اتسعت الدولة الإسلامية في عهد عثمان ﷺ، سمح بالسفر والانتشار في الأرض حتى ينتشر العلم في البلدان فعادت حرية التنقل إلى سيرتها الأولى.

ويلاحظ أن هذا القيد كان في فترة مؤقتة وبالنسبة لفئة معينة فلا ينطبق على باقي الناس، ولا ينفذ في جميع الأزمان، فالضرورة – كما يقول الأصوليون- تقدر بقدرها، فإذا ما انتهت الضرورة- كما يقول الأصوليون- تقدر بقدرها، فإذا ما انتهت الضرورة وجب العودة إلى الوضع الأصلي.

وأخرج الخليفة عثمان أبا ذر من المدينة إلى الشام ثم نفاه إلى الربذة لما طالت معارضة أبي ذر لسياسة عثمان ومعاوية وبقي بالربذة حتى مات غريباً، وبلغ عثمان موته فاستغفر له، وضم أهله إلى عياله[1] وقد كان نفى عثمان لأبي ذر باعثه الصالح العام على ما رآه الخليفة، حتى لا ينضم لأبي ذر في معارضته كثيرون فتكون الفتن، ومن أجل ذلك ذهب أبو ذر إلى الشام حين أمر أن يذهب إلى الشام، وسار إلى الربذة حين أمر أن يسير إلى الربذة، وقال: ((أمرت أن أطيع وإن أمر على عبد مجدع، وقال للذين طلبوا إليه أن يقودهم إلى المقاومة الإيجابية: لو صلبني عثمان على أطول جذع من جذوع النخل لما عصيت)).

---

[1]- د. طه حسين: الفتة الكبرى (عثمان)، ص165.

وسببه بذلك ما سبق أن ذكرناه من نفى عمر لنصر بن حجاج من المدينة لما وجد أن النساء قد يفتتن به لجماله، فكان ذلك باعثه المحافظة على الآداب العامة.

كما قرر الإسلام النفي عقوبة للذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً ويقطعون الطرق على الآمنين، فيقول تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ المائدة/**33**.

وقد روى الشافعي في سننه عن ابن عباس رضي الله عنهما في قطاع الطرق: ((إذا قتلوا وأخذوا المال قتلوا وصلبوا، وإذا قتلوا ولم يأخذوا المال قتلوا ولم يصلبوا وإذا أخذوا المال ولم يقتلوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف)).

وإذا أخافوا السبيل ولم يأخذوا مالا نفوا من الأرض، وهو قول كثير[1] من أهل العلم كالشافعي وأحمد وهو قريب من قول أبي حنيفة رحمه الله وقد قيل في النفي هو تشريدهم فلا يتركون يأوون في بلد وقيل هو حبسهم وقيل هو ما يراه الإمام أصلح من نفي أو حبس أو نحو ذلك[2].

كما روى عن النبي ﷺ أنه قضى بالنفي تعزيزاً من المخنثين إذ نفاهم من المدينة[3].

---

[1]- ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص41.

[2]- ابن تيمية: المرجع السابق، ص43.

[3]- السرخسي: المبسوط، جـ9، ص45.

كما عزز الصحابة بالنفي وأشهرهم في ذلك عمر بن الخطاب فقد عزر صبياً بالنفي إلى البصرة وأمر بهجره فكان لا يكلمه أحد حتى ثاب[1] ومن القيود على حرية الإقامة ما ورد من حظر دخول الكفار مكة وعدم إقامة أهل الذمة من اليهود والنصارى وكذلك المجوس بالجزيرة العربية[2].

يقول الله تعالى في سورة التوبة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التوبة/**28**.

فقد نزلت سورة التوبة بعد أن عاد النبي ﷺ من غزوة تبوك إذ كان الروم قد جهزوا جيوشهم قبيل هذه الغزوة على أطراف الجزيرة العربية التي كان وجود المشركين فيها تهديداً دائماً للعقيدة الإسلامية كما كان في الجزيرة جماعات من أهل الكتاب: اليهود والنصارى انحرفت عن كتابها ومنهم من كان شوكة في ظهر المسلمين يحرضون عليهم ويحالفون أعداءهم وينكثون عهودهم مع المسلمين فضلاً عن وجود المنافقين في صفوف المسلمين يظهرون الإسلام وهم حرب عليه.

ولذلك نزلت سورة براءة معلنة كشف هؤلاء المستترين ونابذة غليهم لتحديد موقفهم تأميناً للدعوة الوليدة وتخليصاً للجزيرة العربية من الكائدين والمنافقين

---

[1]- إبراهيم دسوقي الشهاوي: الحسبة في الإسلام، ص135.

[2]- قال الحافظ بن حجر في الفتح المقصود بالجزيرة العربية مكة والمدينة واليمامة وموالاها، وقال الشافعي جزيرة العرب التي أخرج عمر اليهود والنصارى منها مكة والمدينة ومخالفها.

ومنهية العهود بين الرسول ﷺ وبين المشركين في الجزيرة كافة بعد إنظارهم أربعة أشهر أو انتهاء مدة العهود المحددة[1].

وقد بينت الآيات أسباب هذا الإجراء ضد المشركين بما قدموا للمسلمين من إيذاء وبما يحملون لهم من ضغن وغلّ وما يبيتون لهم من شر وبنكثهم عهودهم وأيمانهم مع النبي ﷺ[2]، يقول الله تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُواْ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ﴾ التوبة/**12**.

فهدف إجلائهم عن الجزيرة هو تأمين المعسكر الإسلامي ممن يكيدون له ويتربصون به الدوائر ويخونون معه العهود ويحيكون له الدسائس من داخل معسكره حتى يتمكن من مواجهة أعدائه خارج الجزيرة وهو مطمئن إلى مؤخرته.

وتنفيذاً لذلك قال رسول الله ﷺ فيما روته عائشة رضي الله عنها ولا يترك بجزيرة العرب دينان[3].

كما أعلى عمر أهل الذمة من الحجاز فلحق بعضهم بالشام وبعضهم بالكوفة وأحق أبو بكر قوماً فلحقوا بخيبر[4].

---

[1] - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، الكتاب 32 (طـ الشعب)، ص2903، ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، الكتاب 22 (طـ الشعب)، ص45.

[2] - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص4925، ابن كثير: الجامع السابق، ص60.

[3] - الإمام محمد الشوكاني: نيل الأوطار، جـ8، ص73.

[4] - المرجع السابق، ص74.

على أن بعض الفقهاء يرون أن عدم إقرار المشركين وأهل الذمة على البقاء بالجزيرة إنما يقصد به بوجودهم كجماعات لأن تكتلهم هو علة إخراجهم أما وجودهم كأفراد فليس محظوراً فيرى الحنفية[1] أن قرارهم بالحجاز يجوز قطعاً إلا عن مالك يجوز دخولهم الحرم للتجارة أو مسافرين[2] وقال الشافعي لا تدخلون الحرم أصلاً إلا بإذن الإمام لمصلحة المسلمين[3] والنظر فيما تعود عليهم به منفعته[4] وكذلك يجوز دخولهم لأداء رسالة أو طلب صلح أو مهادنة أو حمل جزية أو نحو ذلك من الأسباب فيعطيهم الإمام أو نائبه أماناً ما داموا مترددين في دار الإسلام وحتى يرجعوا إلى مأمنهم وموطنهم[5] وكذلك إذا طلبوا أن يسمعوا كلام الله يقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْلَمُونَ﴾ **التوبة/6**.

وهكذا يقرر النظام الإسلامي الحرية الشخصية بأوضح معانيها ما دامت في حدود الحق والعدل والخير.

---

[1]- المرجع السابق، جـ8، ص73.

[2]- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن الكتاب، 32 (طـ الشعب)، ص2943.

[3]- الإمام محمد الشوكاني: نيل الأوطار، ص74 -75.

[4]- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص2915.

[5]- ابن كثير: البداية والنهاية، ص56.

فإذا ما تعارضت الحرية مع الحق أو العدل أو الخير وقفت رعايته لها، تحقيقاً للمبدأ العام من تقرير الحريات العامة كما سبق أن ذكرنا[1].

حرية العقيدة:

يقصد بحرية العقيدة أن يكون للإنسان الحق في اختيار ما يؤدي إليه اجتهاده في الدين، فلا يكون لغيره حق في إكراهه على عقيدة معينة أو على تغيير ما يعتقده بوسيلة من وسائل الإكراه.

وإنما يكون له حق دعوته إليه بالإقناع بدليل العقل وتبليغه للناس ويقصد بها أيضاً حق الدفاع عن عقيدته إذا أريد فتنته عنها بالقوة، ليقابل القوة بمثلها عند القدرة عليها[2].

ولقد بدأت دعوة الإسلام كفاحاً من أجل حرية العقيدة، فما أن قامت عقيدة التوحيد حتى قاومها المشركون وحاربوها مما اضطر المسلمين إلى الهجرة بعقيدتهم مرة إلى الحبشة وأخرى إلى يثرب وعذبوا وفتنوا حتى أذن الله لهم أن يدافعوا عن عقيدتهم، يقول الله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴿39﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴿40﴾ الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي

[1] - انظر أستاذنا الدكتور سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص386 وما بعدها.

[2] - عبد المتعال الصعيدي: الحرية الدينية في الإسلام، ص6 -7.

الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ الحج/39 – 41.

وإن نظاماً يقوم على الدفاع بالسيف عن حرية العقيدة ليدل أوضح دلالة على تقديسه لهذه الحرية وكفالتها للناس ووضعها في أعز مكان من أسسه ومبادئه ولذلك فإننا نرى أن المكان الصحيح للتحدث عن حرية العقيدة أن تكون أسبق الحريات العامة لأنها منها بمثابة قاعدة الأساس.

إلا أننا آثرنا أن نتحدث عنها طبقاً للترتيب الذي التزمه الفقه القانوني للحريات العامة، وهو ما ابتغناه في القسم الأول من هذا البحث ليكون التنسيق كاملاً بين ترتيب الحريات العامة في كلا القسمين.

وسنتحدث عن حرية العقيدة في المطالب الآتية:

1. حرية الاعتقاد الديني.
2. حرية المناقشات الدينية.
3. حرية ممارسة الشعائر الدينية.
4. القيود على حرية العقيدة.
5. مشروعية القتال في الإسلام.
6. الردة.

حرية الاعتقاد الديني[1]:

ظهرت رسالة الإسلام في مجتمع لا تعتمد فيه العقائد على الدليل العقلي بل كانت العقائد تقوم على تأويل وتفسير وإدهاش بالمعجزات أو إلهاء بالخيالات.

فكانت منازع العقول في العلم ومضارب الدين في الإلزام بالعقائد وتقريبها من مشاعر القلوب على طرفي نقيض إذ كان القائمون على الدين قلما ينحون في بيانهم نحو الدليل العقلي وبناء آرائهم وعقائدهم على ما في طبيعة الوجود أو ما يشتمل عليه نظام الكون[2].

كما كانت الكنيسة الكاثوليكية تفرق بين نوعين من أتباعها فهي تعطي القساوسة الحق في الاطلاع على أدلة خصومهم لكي يردوا عليها، ولهذا الفرض أجازت لهم قراءة كتب الخارجين على الدين.

أما غير القساوسة فقد حرم عليهم الاطلاع على شيء من ذلك إلا بإذن خاص.

فهي تعترف بأن الوقوف على حجة الخصم يفيد الأساتذة والأئمة ولكنها تحرم ذلك على غيرهم، فهي تخول الخاصة من أسباب التهذيب العقلي ما لا تخول العامة، وإن كانت تحرم على الفريقين التمتع بالحرية الفكرية[3] جاء الإسلام فلم ينح هذا المنحى بل دعا إلى نبذ كل ما لا يقبله العقل فيقول الله تعالى على لسان نبيه: ﴿قُلْ هَـٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ يوسف/**108**.

---

[1] - د. عبد الحكيم حسن العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص384.

[2] - الإمام الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد، ص21 وتلك هي ألفاظ الإمام.

[3] - جون ستيوارت ميل: عن الحرية، من سلسلة اخترنا لذلك، العدد 64، ص73-74.

فـلا تسـمح الشـريعة الإسـلامية للإنسـان أن يـؤمن بشـيء إلا بعـد أن يفكـر فيـه ويعقله[1].

حتى أن النبي ﷺ في إعلانه لوحدانية الله لم يقصر الأمر على المعجزات والخوارق بل دعا الناس إلى إعمال الفكر وإنفاذ البصيرة، وبعد ذلك من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

ولذلك يعيب القرآن على قوم أن كانت عقائدهم تقليداً لغيرهم دون وعى أو تفكير، فيقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ البقرة/**170**.

وبعد ذلك البيان إلى ضرورة التفكير والتبصر لاختيار العقيدة الصحيحة التي يقتنع بها الإنسان.

وأوضح القرآن في جلاء أنه:

- ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾البقرة/**256**، ولذلك خاطب الله رسوله الكريم مبيناً له مهمته قائلاً:
- ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ﴿21﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ الغاشية/**21**، وقال جلَّ وعلا:
- ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ يونس/**99**.

---

[1] – عبد القادر عوده: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، سلسلة الثقافة العامة، ج2، القاهرة، بيروت، دار الكاتب العربي، 1968، جـ1، ص26.

وقد اتخذت الشريعة الإسلامية أسلوباً علمياً لحماية حرية العقيدة، هذا الأسلوب يتضمن طريقين[1].

الأول: إلزام الناس أن يحترموا حق الغير في اعتقاد ما يشاء، فليس لأحد أن يكره غيره على اعتناق عقيدة ما أو تركه أخرى.

الثاني: إلزام صاحب العقيدة نفسه أن يعمل على حماية عقيدته، وألا يقف موقفاً سلبياً، ولو أدى الأمر إلى أن يهاجر إلى بلد آخر يكفل حرية العقيدة ويستطيع فيه إعلان عقيدته.

فإن لم يهاجر وهو قادر على الهجرة فقد ظلم نفسه قبل أن يظلمه غيره، وارتكب إثماً عظيماً، وحققت عليه كلمة العذاب أما إذا كان عاجزاً عن الهجرة فلا يكلف اللّه نفساً إلى وسعها.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالْوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَـئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ مَصِيراً﴾ النساء/**97**.

ومما يؤكد رعاية الإسلام لحرية العقيدة ونفي الإكراه فيه أن معظم أئمة التفسير على أن سبب نزول آية (لا إكراه في الدين) أنه كان لدى بني النضير من يهود المدينة أولاد من أبناء الصحابة ربوهم وهو دوهم، فلما أمر النبي ﷺ بإجلاء بني النضير لتوالي إيذائهم للمسلمين أراد المسلمون أن يأخذوا أبناءهم ويكرهوهم على الإسلام فنزلت الآية: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة/**256**.

---

[1] - عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، جـ1، ص31-32.

فقال النبي عليه الصلاة والسلام: ﴿قَدْ خَيَّرَ اللَّهُ أَصْحَابَكُمْ، فَإِنَّ اخْتَارُوهُمْ فَهُمَ مِنْهُمْ وَإِنْ اخْتَارُوكُمْ فَهُمْ مِنْكُمْ﴾ [1].

وهذا دليل على رد الإسلام للإكراه الديني ولو كان ذلك في سبيل اعتناق عقيدته.

وحرية الاعتقاد الإسلام لا سيطرة لأحد عليها سواء أكان حاكماً أو مرشداً أو معلماً أو زعيماً أو رب أسرة وفي ذلك يقول الله تعالى لنبيه إبراهيم محدثاً عن والديه:

﴿وَإِن جَاهَدَاكَ عَلى أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ لقمان/**15**.

وبذلك هدم الإسلام بناء السلطة الدينية للفرد ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله وجود.

إذ أن الشريعة الإسلامية لم تدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، بل إن الرسول ﷺ كان مبلغاً ومذكراً لا مهيمناً ولا مسيطراً.

كما أن الإيمان يحرر المؤمن منكل ريب عليه فيما بينه وبين الله فليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام على آخر مهما انحطت منزلته فيه إلا حق النصيحة والإرشاد[1].

---

[1] - الشيخ محمد رشيد رضا: تفسير المنار، جـ1، ص117.

ولقد حرص الإسلام على كفالة الأمن والسلام لأصحاب العقائد الأخرى والمحافظة عليهم، ووصاياه في ذلك كثيرة، يقول الله تعالى:

﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ **الممتحنة/8**.

وتحقيقاً لذلك عاش الذميون في الدولة الإسلامية لا يتعرض أحد لعقيدتهم ولا يكرهون على ترك دينهم إذ المبدأ العام الذي يقرره الإسلام قوله الله تعالى:

﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ **الكافرون/6**، كما جاء في وصايا النبي ﷺ لقادة جيوش المسلمين في القتال: ﴿ لَا تَقْتُلُوا امْرَأَةً وَلَا عَلَى سَيْفًا «أيٌ أجيرًا» وَلَا تَقْتُلُوا الوَلْدَانِ وَأَصْحَابُ الصَّوَامِعِ «أي الرهبان»﴾.

وقد أعطى الرسول ﷺ عهداً لأهل نجران في اليمن بأنها وحاشيتها في جوار الله وذمة رسوله على أمواله وأنفسهم وأرضهم وملتهم، لا يغير أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته، ومن سأل حقاً منهم بينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين[2]، كما جاء في عهده لليهود حين قدم المدينة:

((وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم أو إثم فإنه لا يرتغ «أي يهلك» إلا نفسه وأهل بيته))[3].

---

[1] - الشيخ محمد رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى، ص124.

[2] - أبو يوسف: الخراج، ص72.

[3] - ابن القيم: زاد المعاد في هدي خير العباد، جـ2 ص146، أبي محمد عبد الملك بن هشام المعروف بـ **ابن هشام**: السيرة النبوية، جـ1-2، ص502.

ويرى بعض الفقهاء[1] التفرقة بين الذمي[2] والحربي[3] في تمتعه بحرية العقيدة.

فبالنسبة للحربي، يرى جمهور الفقهاء أن إكراه الحربي على الإسلام أم واجب ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ **التوبة/5**، ففي ذلك وجوب إكراه المشركين «وهم الحربيون» ولو أدى الأمر إلى قتالهم حتى يعتنقوا الإسلام ويعملوا بتعاليمه، وذلك امتثالاً لقول الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلّه﴾ **الأنفال/39**.

ويعني ذلك وجوب قتال الحربيين حتى تنتهي الفتنة «وهي الشرك» بقرينة (ويكون الدين كله لله).

ويستدلون على رأيهم أيضاً بالحديث الشريف: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النّاسَ حَتّى يَقُولوا لا إِلهَ إِلاّ اللّهُ، فَمَنْ قالَها فَقَدْ عَصَمَ مِنّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلاّ بِحَقّه»[4].

ووجب حمل الناس في الحديث على الخصوص وإرادة المشركين دون العموم لأن غير المشركين لا يجبرون على الإسلام متى دفعوا الجزية وذلك بمقتضى قول الله تعالى:

1- انظر أستاذنا الدكتور محمد زكريا البرديسي: الإكراه بين الشريعة والقانون، مجلة القانون والاقتصاد، السنة 30، العدد الثاني، يونيه 1960.

2- الذمي هو المعاهد من النصارى واليهود وغيرهم ممن يقيمون في دار الإسلام، محمد ابن الحسن: شرح السير الكبير، جـ1، ص168.

3- الحربي هو المقيم في دار الحرب من غير المسلمين.

4- البخاري: جـ1، ص13، جـ9، ص115.

﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ التوبة/**29**.

فقتال أهل الكتاب غايته إعطاء الجزية لا إسلامهم كالمشركين، فعموم الآية الأولى مخصص بالآية الثانية.

ويرى فريق من الفقهاء أنه لا يجوز إكراه الحربي على الإسلام أو إجباره حتى يدخل فيه ويستدلون على ذلك بالآيات ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة/**256**، ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ النحل/**125**.

والآيات العديدة التي تنفى الإكراه في الدين.
ويردون على قول ابن عباس الذي ورد في سنن أبي داود بأن آية –لا إكراه في الدين– نزلت في أهل الكتاب. بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.
كما يردون على دعوى الجمهوري الذين يقولون بأن آية (لا إكراه في الدين) وآية (فذكر إنما أنت مذكر) منسوختان بالآيات التي وردت في سورة براءة التي تدل على وجوب قتال الحربيين حتى يسلموا، إذ أن سورة براءة آخر ما نزل من القرآن.

والمتأخر ينسخ المتقدم، يردون على ذلك بأنه لا يلجأ إلى القول بالنسخ إلا إذا تعذر الجمع بين النصين وهنا يمكن الجمع بينهما لأن الآيات التي تنفي الإكراه في الدين متوجهة إلى الناس جميعاً، ما لم يعتدوا على الدعوة الإسلامية، أما إذا رفعوا السلاح فهذا مجال إعمال آيات القتال.

ولا شك أن إعمال النصوص كلها أولى من إعمال بعضها، خاصة وأن ذلك هو ما يتمشى مع روح الإسلام، التي تدعو إلى التسامح مع أصحاب الأديان الأخرى[1].

كما يردون على تفسير كلمة الفتنة بأنها الشرك بقولهم إن حمل الفتنة على الشرك بعيد عن معناها وبعيد عما سار عليه القتال مع مشركي مكة وغيرهم.

إذ أن النبي ﷺ دخل مكة ليمكن المسلمين من الحج إلى بيت الله الحرام وتطهيره من الأصنام لا ليكره أهلها على الإسلام.

يؤكد ذلك أنه لما أمكنه الله منهم نادى بالأمان قبل حصول الفتح بالفعل قائلاً: ﴿مَنْ دَخَلَ الكَعْبَةَ فَهُوَ آمِنٌ وَمِنْ دَخَلَ دَارَهُ وَأَغْلَقَهَا عَلَيْهِ فَهُوَ آمِنٌ وَمِنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانُ فَهُوَ آمِنٌ﴾[2].

فإنه ﷺ لم يجبر أحداً من أهلها على الإسلام، إذ بقى منهم نفر يبلغون بضعا وثمانين لم يسلموا[3].

ويقولون إن التفسير الصحيح لكلمة الفتنة هو اضطهاد الناس لأجل دينهم حتى يتركوه.

وهذا ما يقصده القرآن حين يأمر أتباعه بالقتال لمنع هذا الاضطهاد[1].

---

[1]- الشيخ محمد رشيد رضا: تفسير المنار، للإمام محمد عبده، جـ2، ص256، د. الشافعي عبد الرحمن: مصادر تملك الأرض بدون مقابل، ص39.

[2]- ابن هشام: السيرة النبوية، جـ3-4، ص403.

[3]- الشيخ عبد المتعال الصعيدي: الحرية الدينية في الإسلام، ص38.

وبالنسبة للذمي: يرى الأحناف ما عدا قاضي خان جواز إكراهه على الإسلام واعتبار إسلامه صحيحاً وذلك عملاً بقول الله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ آل عمران/**83**.

كما استدلوا بالقياس أيضاً فقالوا إن الذمي كالحربي فكما جاز إكراه الحربي على الإسلام واعتباره منه جاز إكراه الذمي واعتباره منه.

وفي ذلك يقول محمد بن الحسن: ((لو أن نصرانياً أكره على الإسلام حتى يسلم كان مسلماً وإن رجع إلى النصرانية لم يترك وأجبر على الإسلام، فإن أبى أن يسلم حبس حتى يسلم ولا يقتل للشبهة التي دخلت لأننا لا نعلم من سره ما يعلم))[2]، والنصراني يشمل الذمي والحربي لأنه مطلق لا يقيد.

وقد صرح السرخسي بعدم التفرقة فقال: ((الذمي في هذا «يعني في صحة إسلامه مكرهاً» والحربي سواء عندنا))[3].

ويرى الجمهور ومعهم "قاضي خان" من الأحناف عدم جواز إكراه الذمي والمستأمن على الإسلام، وعدم اعتبار إسلامهما لو أسلما مكرهين عملاً بقوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة/**256**، والمراد بالدين هنا الملة والعقيدة بقرينة قوله تعالى: (قد تبين الرشد من الغي)، وعملاً بقول عليّ بن أبي طالب في الذميين ومن في حكمهم: ((أمرنا أن نتركهم وما يدينون))، والأمر هنا

---

[1]- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، للإمام الشيخ محمد عبده، جـ11 ص255.

[2]- الدكتور محمد زكريا البرديسي، الإكراه بين الشريعة والقانون، ص415، 416.

[3]- المرجع السابق، ص415، 416.

صادر من النبي ﷺ وإكراههم على تبديل دينهم بالدخول في الإسلام لم يكن تركاً لهم وما يدينون ويردون على رأى الأحناف بأن آية ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ آل عمران/**83**، يراد بالإسلام فيها الانقياد والخضوع بدليل لفظ السموات، وبذلك لا تصلح هذه الآية دليلاً للأصناف على دعواهم[1].

كما يردون على الاستدلال بالقياس بأنه قياس مع الفارق، فإن الحربي لا يؤمن جانبه فلا بد من إكراهه على الإسلام ليسلم ويعمل بتعاليمه فيؤمن شره، أما الذمي فهو مأمون الجانب للعهد الذي بين المسلمين وبينه، وفي حالة نقضه عهده تسقط ذمته ويعامل معاملة الحربيين.

وفي النهاية، فنحن نرى أن الإكراه على العقيدة منفي في الإسلام سواء بالنسبة للذمي أم الحربي لقوة الحجج، التي ساقها الفقهاء إثباتاً لهذا الرأي.

وتأكيداً لذلك لم ينقل لنا التاريخ حادثة واحدة في عهد الرسول ﷺ وصحابته أكره فيها أحد على اعتناق الإسلام.

حرية المناقشات الدينية[2]:

كفل الإسلام حرية النقاش الديني ومقارعة الحجة بالحجة وصولاً إلى الحقيقة، حتى تكون العقيدة نابعة عن اقتناع كامل حر.

---

[1]- المرجع السابق، ص416.

[2]- د. عبد الحكيم حسن العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص393.

ولـذلك أرسـل الله سـبحانه الأنبيـاء مبشـرين ومنـذرين، معلمـين ومبيـنين ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيَّ عن بينة.

وكانت هذه سبيل الأنبياء جمعياً، مقام إبراهيم عليـه السـلام يبطـل دعـوى ألوهيـة البشر بوسائل الإقناع.

- ﴿أَلَمْ تَرَ إلى الَّذي حَاجَّ إبْرَاهيمَ فِي رَبّه أَنْ أتَـهُ اللَّـهُ الْمَلْكَ إذْ قَـالَ إبْـرَاهيمُ رَبَّيَ اَلَّذي يحيي، وَيُميتُ قَاَلَ أَنَاْ أُحّي، وأُميتَ قَـالَ إبْـرَاهيمُ فَإنَّ اللَّهَ يَـأْتي بِاَلَّشْمسِ منَ اَلْمشَرْقِ فَأَت بهَا من اَلْمغرَبِ فَبُهتَ اَلَّذي كَفرَ والله لَا يَهْدي اَلْقَوْمَ الظَّالمينَ﴾ البقرة/**258**.

- كمـا أرسـل موسـى وهـارون عليهمـا السـلام إلى فرعـون ليناقشـاه الـرأي ويقارعاه الحجة ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلاً لَّيِّناً لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ طه/**44**.
- ويقول الله تعالى: ﴿ وَقَالَ رَجلٌ مُؤْمنٌ مِّنْ آلِ فرْعَوْنَ يَكْتُمُ إيمَانَـهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءكُم بالْبَيِّنَات من رَّبِّكُمْ وَإن يَكُ كَاذباً فَعلَيْـه كَذبُهُ وَإن يَكُ صَادقاً يُصبْكُم بَعْضُ الَّذي يَعدُكُمْ إنَّ اللَّهَ لَا يَهْدي مَنْ هُـوَ مُسْرفٌ كَذَّابٌ﴾ غافر/**28**.

لما كان محمد ﷺ يدعو للدين الجديد بين القبائل ويناقش الكفار لإقناعهم فيقول لهم: ﴿أَرَأَيْتَكُمْ لَوْ أَخْبَرْتُكُمْ أَنّ خَيْلًا بالْوَادي تُريدُ أَنْ تُغيرَ عَلَيْكُمْ أَكُنْتُمْ مُصَدّقيّ؟ قَالُوا: نَعَمْ، مَا جَرّبْنَا عَلَيْكَ إلّا صدْقًا، قَالَ: فَإنّي نَذيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَديدٍ﴾.

- ويقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَاءنَا وَأَبْنَاءكُمْ وَنِسَاءنَا وَنِسَاءكُمْ وَأَنفُسَنَا وأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَةَ اللّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ **آل عمران/61.**
- ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ **آل عمران/71.**
- ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ **البقرة/111.**
- ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾ **الأنعام/148.**
- ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ﴾ **سبأ/46.**
- ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴿5﴾ خُلِقَ مِن مَّاء دَافِقٍ﴾ **الطارق/5-6.**
- ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴿56﴾ قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴾ **الأنعام/56-57.**

وهكذا كان أسلوب المناقشات الدينية كما بينه القرآن ليكون الإيمان عن تفكير وامتناع.

ولقد جعل الإسلام واجباً على المسلمين إظهار معالم دينهم للناس وإبلاغ الرسالة إليهم، بل إن المسلم يكون آثماً إذا كتمه عنهم ولم يعمل على نشره وإبلاغه إليهم

فإن كان خيراً أجابوه إليه وإن كان شراً دلوه على ما فيه من شر دليلاً بدليل وإقناعاً بإقناع الحجة والبرهان[1].

وأسلوب الإسلام في ذلك:

- ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ **العنكبوت/46.**
- ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ **النحل/125.**

وبهذا الأسلوب الذي قرره الإسلام لحرية المناقشة، أرسل النبي ﷺ كتبه إلى الملوك وغيرهم يناقش فيها الدين الجديد ويدعوهم إلى إتباعه[2].

وحرية المناقشة الدينية والحوار في شؤون العقيدة مكفولتان للمسلمين ولغير المسلمين، ما دام ذلك في حدود النظام العام ولا يدعو إلى الفتنة ولا يثير الشقاق ولقد كانت هناك مواقف للنقاش والحوار، اشترك فيها النبي ﷺ ومن معه من الصحابة مع الكفار من قريش يبدى فيها كل من الطرفين وجهة نظره.

---

[1]-الشيخ عبد المتعال الصعيدي: الحرية الدينية في الإسلام، ص6.

[2]- ومن ذلك ما كتبه النبي ﷺ إلى هرقل ملك الروم يقول: ﴿بِسْمِ اللَّه الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّه وَرَسُوله إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ، سَلَامٌ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى، أَمَّا بَعْدُ: فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعَايَةِ الْإِسْلَامِ، أَسْلِمْ تَسْلَمْ، يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ، فَإِنْ تَوَلَّيْتَ فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الْأَرِيسِيِّينَ، ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ **آل عمران/64**﴾، ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، جـ**3** ص**41** وما بعدها.

كما حدث مثل ذلك بين المسلمين بعضهم البعض يتناقشون في أمور تتصل بالعقيدة ولم يقل أحد بحظر هذا النقاش أو تحريم هذا الحوار فقد خرج قوم من الخوارج على علي رضي الله عنه وخالفوا الأمة في اعتقادهم وقد رأى الخليفة عمر بن عبد العزيز في عهده حقهم في أن يكون لهم إقناعهم ولم ينس واجبه في احترام هذا الحق.

كما رأى واجبه في منحهم فرصة التعبير عن رأيهم بصوت مرتفع ما دام نشاطهم يقتصر على النقاش والمناظرة ولا يتحول إلى عمل إرهابي.

بقصد سفك دماء مخالفيهم في العقيدة، فما كادت إحدى هذه الفرق تتمرد في أول أيام خلافته حتى أرسل إلى زعيمها يقول: ((أما بعد فقد بلغني أنك خرجت غضباً لله ولرسوله، ولست أولى بذلك مني، فهلم أناظرك فإن يكن الحق معنا تدخل فيه، وإن يكن الحق معك نراجع أنفسنا وننظر في أمرنا فلما قرأ الزعيم الثائر هذا الكتاب ألقى سلاحه وأرسل مبعوثيه إلى الخليفة لإجراء حوار حول ما بينهما من قضايا وكانت عاقبة هذا الحوار أن ألقت الفرقة المتمردة سلاحها وعادت إلى الحق))[1].

وبذلك أنتصر الخليفة المسلم لحرية الإقناع وحرية المناقشات الدينية في الأمور الكبرى، فعلى الرغم من معرفته بفساد الكثير من منطق الخوارج وحججهم لم ير القوة سبيلاً لدحض هذا المنطق وإسكاته، بل اعتمد على الحجة الأقوى والمنطق الأرجح لإظهار الحق على الباطل ومن المناقشات الدينية الكبرى التي دارت بين المسلمين وكفار قريش ما حدث في الحديبية إذ كان النبي صلى الله عليه وسلم قد خرج من المدينة

---

[1]- خالد محمد خالد: معجزة الإسلام عمر بن عبد العزيز، ص73، ص74.

قاصداً مكة للعمرة ومعه أصحابه، وعند الحديبية ترحل الركب للراحة وأوفدت قريش سهيل ابن عمرو، وقالوا له أنت محمداً فصالحه.

ولا يكن في صلحه إلا أن يرجع عنا عامة هذا، فو الله لا تحدث العرب عنا أنه دخلها علينا عنوة أبداً، وقد جرى بين النبي ﷺ وبين سهيل بن عمرو نقاش كان يمس شؤون العقيدة الإسلامية بالإنكار ولكن ذلك لم يغير من صبرا النبي ولا من عزمه ﷺ[1].

---

[1]- دعا الرسول ﷺ علي بن أبي طالب رضي الله عنه لكتابة العهد وقال له: ((اكتب باسم الرحمن الرحيم، فقال سهيل: امسك لا أعرف هذا ولكن اكتب باسمك اللهم، فقال رسول الله ﷺ اكتب باسمك اللهم ثم قال: اكتب هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو، فقال سهيل: لو شهدت أنك رسول الله لم أقاتلك، ولكن أكتب اسمك واسم أبيك فقال الرسول ﷺ: اكتب هذا ما صالح به محمد بن عبد الله سهيل ابن عمرو، واصطلحا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين يأمن فيهن الناس ويكف بعضهم عن بعض:

أ- من أتى محمداً من قريش بغير إذا وليه رده عليهم.

ب- ومن جاء قريشاً ممن مع محمد لم يردوه عليه.

ت- وإن بيننا عيبة مكفوفة وأنه لا إسلال ولا إغلال.

ث- وأنه من أحب أن يدخل في عقر محمد وعهده دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عقر قريش وعهدهم دخل فيه.

ج- وأن يرجع محمد ﷺ وأصحابه هذا العام فلا يدخل مكة، وأنه إذا كان عام قابل، خرجنا عنك، فدخلتها بأصحابك، فأقمت بها ثلاثًا معك سلاح الراكب، السيوف في القرب، لا تدخلها بغيرها)).

د. محمد حسين هيكل: حياة محمد، ص343 وما بعدها.

ولقد كان ذلك درساً من رسول الله ﷺ علم به صحابته أن لا يضيقوا ذرعاً بالنقاش في شؤون العقيدة، وأن لا يفرضوا عقيدتهم على الناس بالقوة، وكان ذلك من توجيهات الله سبحانه لنبيه فقد ذهب عمر بن الخطاب وقد ضاق صبره إلى النبي ﷺ في أعقاب انتهاء المحادثات بحدثه عن سبب صبره على سهيل فقال له النبي ﴿أَنَا عَبْد اللّه وَرَسُولُهُ، لَنْ أُخَالِفَ أَمْرَهُ وَلَنْ يُضِيعُنِي﴾ .

حرية ممارسة الشعائر الدينية:

كفل الإسلام لمخالفيه في العقيدة حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية كما كفله لأتباعه وذلك في حدود النظام العام، وحسن رعاية الآداب وترك لهم حرية التعامل والتقاضي فيما يتصل بالعقائد متى كان ذلك مشروعاً ومقرراً لديهم[1]، وذلك لأن عقد الذمة يتضمن إقرار الذمي على عقيدته وعدم التعرض له بسبب ديانته.

فقد أقر النبي ﷺ اليهود المحيطين بالمدينة على ممارستهم لشعائرهم الدينية[2] وفي ذلك فصل الخطاب.

كما أعطى عمر بن الخطاب أماناً لأهل إيليا على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم[3]، وعندما بعت الخليفة أبو بكر يزيد بن أبي سفيان على رأس جيش

[1] - الشيخ أحمد هريدي: نظام الحكم في الإسلام، محاضرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة، سنة 1968، ص95.

[2] - وذلك ما جاء في عهده ليهود المدينة، ابن هشام: السيرة النبوية، جـ1-2 ص501، وما بعدها.

[3] - د. وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص686.

قال له: ((إنك ستلقى أقواماً زعموا أنهم قد فرغوا أنفسهم لله في الصوامع فذرهم وما فرغوا أنفسهم له))[1].

كما صالح خالد بن الوليد أهل الحيرة على ألا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة ولا يمنعون من ضرب النواقيس ولا من إخراج الصلبان في يوم عيدهم[2] وجاء في صلح عمرو بن العاص لأهل مصر: هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم وملتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبحرهم لا يدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص[3].

وإذا ما رجعنا إلى آراء فقهاء الإسلام فيما يختص بمعابد الذميين وإقامة شعائرهم دينهم يتبين ما يأتي:

1- **فيما يتعلق بأماكن العبادة:**

يختلف الأمر تبعاً لاختلاف الجهات:

آ- ففي أرض الحجاز لا يجوز لأهل الذمة إحداث كنائس أو بيع على وجه الإطلاق وذلك بإجماع الفقهاء[4].

---

[1]- الإمام مالك بن أنس: المدونة الكبرى، رواية سحنون، جـ3 ص7-8، موطأ مالك كتاب الجهاد، ص10.

[2]- أبو يوسف: الخراج، ص146.

[3]- الدكتور الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص 390 - 391.

[4]- الطبري: اختلاف الفقهاء، ص236.

ب- وفي أمصار المسلمين وهي المدن الكبرى: فما كان من المعابد والكنائس القديمة القائمة قبل الفتح الإسلامي للبلاد.
يرى فريق من الفقهاء وجوب هدفها لأن هذه البلاد ملكها المسلمون لما فتحوها عنوة، فلا يجوز أن تكون فيها كنيسة أو بيعة وهذا هو أحد قولي الشافعية وأحد قولي الحنابلة[1].

ويرى فريق آخر أنها لا يتعرض لها ولا يهدم شيء فيها لأن الصحابة فتحوا كثيراً من البلاد عنوة يهدموا شيئاً من الكنائس، وقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله ألا يهدموا بيعة ولا كنيسة، وقد حصل الإجماع على ذلك فإنها موجودة في بلاد المسلمين من غير نكير، وهو قول الحنفية وأحد قولي الحنابلة[2] الذين يقولون بأن هذه المعابد تتخذ لما أعدت له فتقام فيها شعائرهم، ويجيز الشافعية ذلك للمصلحة[3].

1- شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، جـ4، ص254، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، جـ7، ص229.
2- الكاساني: بدائع الصنائع، جـ7، ص114، المغني، جـ8، ص527.
3- الخطيب الشربيني: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، جـ4، ص254.

أما الحنيفة فيرون اتخاذها مساكن لا معابد وحجتهم أن هذه المعابد استحقها المسلمون لإقامة شعائرهم فيها بمقتضى فتحها عنوة فلا يحق للذميين اتخاذها معابد لهم[1].

ويرى المالكية أنه يجوز بقاء دور العبادة على حالها إلا أنهم يمنعون من ترميم ما تهدم من هذه الدور القديمة[2].

أما إنشاء الكنائس والمعابد في فالفقهاء على أقوال ثلاثة:

- **الأول**: أنه لا يجوز إحداث بيعة ولا كنيسة في المصر سواء أكان قد مصره المسلمون كالكوفة والبصرة وبغداد أو كان قد فتحه المسلمون عنوة وهذا هو رأي المالكية[3].
- **والثاني**: أنه يجوز لهم الإنشاء إذا أذن لهم الإمام بذلك لمصلحة يراها[4] أو إذا كان المصر قد فتح صلحاً وأقرهم المسلمون في شرطهم على ذلك[1].

1- كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام: فتح القدير، جـ4 ص378، والكاساني: بدائع الصنائع، جـ7، ص114.

2- أبو البركات أحمد بن محمد **الدردير العدوي**: الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، جـ2، ص185.

3- المرجع السابق، جـ2، ص186، الكاساني: بدائع الصنائع، جـ7، ص114، والكمال ابن الهمام: فتح القدير، جـ4، ص378.

4- وهذا هو رأي الزيدية وكذلك عبد الرحمن بن القاسم المالكي (ابن فرحون المالكي)، ص146، 147، ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب.

- **والثالث**: أن ما فتح صلحاً جاز لأهله الإنشاء شرط لهم ذلك أو لم يشرط ما دام لا يسكن معهم المسلمون[2].

جـ- أما إنشاء الكنائس والمعابد في القرى:

- فيرى فريق من الفقهاء عدم جواز إحداث كنيسة أو بيعة في أي قرية يسكنها المسلمون وتقام فيها شعائرهم.
- ويرى آخرون أن يقتصر الحظر على القرى التي يكون أغلب أهلها مسلمين فإذا كانت القرية غالب أهلها ذميون فإنهم لا يمنعون من ذلك[3].
- ويرى فريق ثالث جواز إنشاء أهل الذمة لمعابدهم وكنائسهم في القرى لأن الأمصار هي التي تقام الشعائر عند الحنيفة، فبناء الكنائس في الأمصار يعارض الشعائر التي تقيمها فيها بإظهار شعائر تخالفها، وأما القرى فلأن الشعائر لا تقام فيها فلا تتحقق فيها معارضة[4].
- والذي نراه في ذلك جواز إحداث الكنائس والمعابد في أمصار المسلمين وفيما فتحوه عنوة إذ أذن لهم الإمام بذلك أخذاً برأي الزيدية وابن القاسم المالكي.

---

[1]- الكمال بن الهمام: فتح القدير، جـ4 ص378، الشربيني: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، جـ4 ص253.

[2]- ابن قدامة: المغني من مستودعات الفقه الحنبلي، جـ8، ص 526 -527.

[3]- الكمال بن الهمام: فتح القدير، جـ47 ص378، السرخسي: شرح السير الكبير، جـ3، ص253.

[4]- الكاساني: بدائع الصنائع، جـ77، ص114.

- وكذلك إبقاء الكنائس والمعابد القديمة في الأمصار على حالها أخذاً بأحد قولي الحنابلة، وذلك لقوة أدلتهم، ولأن ذلك يتفق مع إقرار الإسلام أهل الذمة على عقائدهم.

وذلك باستثناء الحجاز لإجماع الفقهاء على ذلك كما أن أهل الذمة لا يتوطنون فيه[1].

2- وفيما يتعلق بإقامة الشعائر الدينية:

يكفل الإسلام الذميين إقامة شعائرهم الدينية داخل معابدهم على الوجه الذي فصلناه، أما إظهار صلبانهم وضرب النواقيس ونحو ذلك فللفقهاء فيه تفصيل:

- فيرى الحنابلة[2] منعهم من ذلك لمخالفته لمظاهر الإسلام.
- ويرى آخرون[3] منعهم من إظهارها في أمصار المسلمين لأنها مواضع إعلام الدين وإظهار شعائر الإسلام كالجمع والأعياد فلا يجوز إظهار شعائر تخالفها، أما في القرى فلا يمنعون من إظهار شعائرهم الدينية، وهذا مذهب الحنيفة.

1- ونحن في هذا الرأي نتفق مع الدكتور عبد الكريم زيدان، انظر رسالته: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ص98-99.

2- البهوتي: كشاف القناع عن متن الإقناع، جـ1 ص721.

3- الكاساني: بدائع الصنائع، جـ7 ص113، السرخسي: شرح السير الكبير، جـ36، ص251، 252.

- ويرى غيرهم منعهم من ذلك إلا أنهم صرحوا بجواز إظهار شعائرهم الدينية إذا انفردوا في قرية[1].

والذي نراه جواز إقامة أهل الذمة لشعائرهم الدينية فهذا ما أقره النبي ﷺ فقد أمرنا أن نتركهم وما يدينون، ولو منعناهم من إقامة شعائر دينهم لما كان ذلك تركا لهم وما يدينون.

وفي تاريخ الخلفاء الراشدين والصحابة ما يؤيد ذلك، ومن ذلك ما جاء في عهد خالد بن الوليد لأهل عانات ((ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلوات، وأن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم))[2].

ونتيجة ذلك كله أن أهل الكتاب لهم الحرية الكاملة في دينهم ولا يجوز التعرض لهم فيما يعتقدون فلهم إقامة شعائر دينهم في كنائسهم وبيعهم ولهم في القرى إعادة ما تهدم من الكنائس والبيع وإنشاء ما يريدون إحداثه منها.

1- الشربيني: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، جـ4، ص257.

2- أبو يوسف: الخراج، ص146.

الأصول العامة للحكم في الإسلام

يكاد يكون هنالك إجماع وغلبة في الرأي أن الإسلام أرسى أصولاً وأسساً ومبادئ الحكم وهذه الحكم وهذه المبادئ أو الأصول هي: الحرية – المساواة – الشورى – التكافل – المسؤولية - العدل[1] ومن جهة أخرى نرى من يتكلم على خصائص النظرية الإسلامية السياسية وهي غير العناصر والأسس، وهذه الخصائص هي:

1- العدل والمساواة.
2- الشورى والتعددية.
3- الطاعة الواعية.
4- المراقبة الأمنية[2].

وفيما يلي تناول لهذه الأصول والمبادئ.

---

[1] – د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، القاهرة، دار النهضة سنة ص120، ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الحياة الدستورية، بيروت، الكتاب الأول، دار النفائس، ص53 وما بعدها.

[2] – د. عبد العزيز عزت الخياط: النظام السياسي في الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 1999، ص83.

مبدأ العدل في الإسلام

العدل في معناه العام: الإنصاف في الأحكام والتصرفات التي تعني إسعاد الأمة، وتعمل على تحقيق مصالحها وفقاً لمبادئ الشريعة، وتشمل جميع المبادئ غير متأثرة بالأهواء والشبهات[1].

والعدل في معناه الخاص (في السياسة) يكون من الحاكم والمحكوم، فالعدل من الناس هو الإنصاف فيما بينهم، وإنصاف أهل الحكم وطاعتهم ومعاونتهم، قال ﷺ: ﴿يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالَمُوا﴾[2].

والعدل ميزان الله تعالى في الأرض يؤخذ به للضعيف من القوى، وللمحق من المبطل وقوام الدولة ودوامها[3].

يقول "توماس ارنولد": ((لما بلغ الجيش الإسلامي وادي الأردن وعسكر أبو عبيدة في محل، كمين الأهالي المسيحيون في هذه البلاد إليه يقولون: يا معشر المسلمين أنتم أحب الناس لنا من الروم، فأنتم أوفى لنا وأهم وأكف عن ظلمنا وأحسن ولاية علينا[4]، العدل هو الغاية القصوى الأساسية التي من أجلها أنزلت الشرائع

---

[1]- عفيف طيارة: ارواح الدين الإسلامي، السنة 29.

[2]- رواه مسلم.

[3]- د. الخياط: النظام السياسي في الإسلام، ص85.

[4]- د. الخياط: المرجع السابق، ص86.

السماوية وأرسلت الرسل مصداقاً لقوله تعالى: لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد)).

وواضح جداً أن الآية السابقة قررت أن الحق هو مسند إقامة العدل، فالحق فالعدل أو الحق كثيرا" ما يبقى عليه.

و لا بدل له والحالة هذه من قوة تحميه من أولي الظلم والغفرات والاستبدال، لكن العدل في الإسلام ليس هو مصلحة الأقوى.

بل المصلحة الإنسانية العليا، والمصلحة التي يجب أن تسود «في نظره» هي المصلحة الأعدل[1]، قال سيدنا أبو بكر: القوي فيكم ضعيف عندي حتى أخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أخذ الحق له فجوهر العلامات الإنسانية والسياحية والدولية في الإسلام هو العدل المطلق.

- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ﴾ **النساء/135.**

- وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ﴾ **النساء/58.**

- والآيات الكريمة كثيرة بذلك منها: ﴿ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ **المائدة/8.**

- ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ **سورة المائدة/42.**

---

[1]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص61.

- وأبعد من ذلك فلقد جاوز العدل إلى الإحسان والفضل لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ النحل/**90**.

ونظراً لهذه الأهمية العدل والإحسان، فلقد ناط الإسلام تحقيقه بالعقيدة (التقوى)، قال سبحانه وتعالى: ﴿اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ المائدة/**8**.

ولقد نعى القرآن الكريم وندد بالظلم والاستكبار والاستكانة والعنصرية والنعي على صعيد الحياة الدولية وقد شبه لذلك بالمرأة الحمقاء التي أبرحت عزلها أول النهار لتنقضه آخره.

- قال تعالى: ﴿وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثاً تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ﴾ النحل/**91**.
- قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ الممتحنة/**8**.
- قال ﷺ: «إِنّ أَحَبّ النّاسِ إِلَى اللّهِ وَأَقْرَبَهُمْ مِنْهُ مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِمَامٌ عَادِلٌ»، وليس اختلاف الدين مدعاة الاستباحة الحق، بل العكس هو الصحيح.

وقد فسر الإمام جعفر الصادق الآية السابقة بأن القسط يربو ويزيد على العدل، ذلك أن العدل مقرر في آيات عديدة، وقد أراد الله تعالى من الآية السابقة بنص خاص يتضمن ضمانة تشمل العدل وما هو أزيد منه[1].

وقد حفر ابن تيمية بعيداً وعميقاً في تربة العدل وطبقاته، فقال: ((إن الناس قد اتفقوا على أن عاقبة الظلم وخيمة، وعاقبة العدل كريمة، ولهذا يروى الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤقتة))[2].

ولا يكتفي الإمام عليّ بن أبي طالب من الوالي بالعدل بل يلزمه الرحمة والحب، وفي ذلك يقول: ((واشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكونن عليهم أسداً ضارياً قضتم أكلهم، وتنتهز فرصة أخطائهم، فإنهم صنفان: أخ لك في الدين، ونظير لك في الخلق، يفرض منهم الزلل، وتعرض لهم العلل، فأعطهم من عفوك وصفحك، مثل الذي تحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه، فإنك فوقهم والخليفة فوقك والله فوق الجميع.

ويستمر الإمام علي في إلزام الوالي بالعدالة، فيقول: أنصف الله وأنصف الناس من نفسك ومن خاصة أهلك، ومن لك فيه هوى من رعيتك، فإنك إلا تفعل تظلم،

1- د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت دار التنوير للطباعة والنشر، 1984، ص137.

2- د. أحمد شلبي: السياسة في الفكر الإسلامي، ص52.

ومن ظلم عباد الله كان الله خصمه، فالله يسمع دعوة المضطهدين، وهو للظالمين بالمرصاد))[1].

مبدأ المساواة:

والمطلع على أحكام الشريعة الإسلامية يجد أنها حققت المساواة فحرية العقيدة مثلاً – وهي القرار المكين في هذه الشريعة، وهذه العقيدة تنطوي على مقوم أساسي هو المساواة.

ونظراً لكثرة الأدلة والشواهد والتطبيقات لمبدأ المساواة في الإسلام، فستكتفي «بالاحتكاك الشديد لكن غير المخل» يعرض بعض هذه المبادئ والأحكام المقررة لذلك[2]:

- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ **النساء/1**.
- وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ **الحجرات/13**.
- وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ **الحجرات/10**.
- وقال ﷺ: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ، وَلَا يُسْلِمُهُ».
- وقال ﷺ: «عَلِمْتُ أَنَّكُمْ تَكْفُونِي وَلَكِنِّي أَكْرَهُ أَنْ أَتَمَيَّزَ عَلَيْكُمْ »[3].
- وقوله ﷺ: «النَّاسُ سَوَاسِيَةٌ كَأَسْنَانِ الْمِشْطِ، وَإِنَّمَا يَتَفَاضَلُونَ بِالْعَافِيَةِ»[1].

---

[1] - نهج البلاغة: المختار من كلام الإمام عليّ بن أبي طالب في الخطب والمواعظ والحِكَم، ص234.

[2] - مصطفى محمد عمارة: جواهر البخاري وشرح القسطلاني، ص301.

[3] - رواه الطبراني في الأوسط وابن عساكر.

- وقولهﷺ: ﴿أَلا وَإِنّ اللّهَ تَعَالَى قَدْ أَذْهَبَ نَخْوَةَ الْجَاهِلِيّةِ وَتَكَبُّرَهَا بِالآبَاءِ، كُلُّكُمْ لآدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ﴾ [٢].
- وجاء بخطبة الوداع: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى﴾ [3].

مبدأ الشورى:

الشورى استخراج الرأي من أصل الرأي، ومراجعة البعض للبعض، وذلك يعرض الأمر على من عندهم القدرة على بيان الرأي ويرتجي منهم الوصول إلى الصواب، وهذا يعني أن الشورى طرف يسمع وطرف يشير، وأطراف تتحاور وتتناقش وتغلب الرأي على الوحدة وتتبادل وجهات النظر في الموضوع[4].

الشورى أساس الحكم في الإسلام وهي من أبرز خصائصه:

- قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ الشورى/**38**، ووجه الاستدلال أن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم، وإلا لم يكن لإدراج الأمور المقترنة في سلك واحد من النظم من معنى، وواضح أن الآية الكريمة قد انتظمت ركنين أساسيين من

1- رواه الديلمي فضلاً عن اسماعيل العجلوني: كشف الخفاء ومزيل الإلباس، مكتبة القدس، القاهرة، **1922**، ج2، ص326.

2- عبد العظيم بن عبد القوي أبو محمد، زكي الدين **المنذري**: الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، ج4، ص23.

3- الهيثمي: مجمع الزوائد، ج3، ص266.

4- د. الخياط: النظام السياسي في الإسلام، ص89.

أركان الإسلام وهما الصلاة والزكاة وقربت الشورى لهما، فدل ذلك على أنها ركن من أركان الحكم في الإسلام[1].

- ويؤكد وجوب الشورى قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ **آل عمران/159**.
- وفي هذا المقام قال عليه الصلاة والسلام: ﴿مَا نَدِمَ مَنْ اسْتَشَارَ وَلَا خَابَ مَنْ اسْتَخَارَ﴾.
- وقوله: ﴿مَنْ بَايَعَ أَمِيرًا عَنْ غَيْرِ مَشْوَرَةِ الْمُسْلِمِينَ فَلَا بَيْعَةَ لَهُ﴾ [2].
- وقال: ﴿المستشير مُعَانٌ، وَالْمُسْتَشَارُ مُؤْتَمَنٌ﴾ [3].

وفي موقعه بدر قال للمسلمين قبل القتال: ﴿أَشِيرُوا عَلَى أَيُّهَا النَّاسَ﴾، ثم رأيناه ينزل على رأى الشباب وكان كارهاً لهذا الخروج.

والآية السابقة، ترتبط بغزوة أحد، إذ الرسول ﷺ استشار أصحابه فأشار الشبان ومن لم يحضر بدراً، وأشار بعض الصحابة أن يتحصن المسلمون بالمدينة، وكان الرسول يميل إلى هذا الاتجاه، ولكن الاتجاه الأول حظي بتأييد أغلب المسلمين، وتمت الهزيمة، ومع هذا نزلت الآية الكريمة ﴿ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ **آل عمران/159**.

وهذا يدل على أن الله سبحانه وتعالى يريد أن تكون سياسة المسلمين قائمة على مبدأ الشورى، مهما كانت نتيجة المشورة[4].

---

[1]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص469.

[2]- رواه الإمام أحمد.

[3]- رواه الترمذي وهو حديث متواتر.

[4]- عفيف طيارة: روح الدين الإسلامي، ص222.

يقول محمد علي: ((إن من أجلّ مآثر أبي بكر أنه كون مجلس شورى كان يعرض عليه أية مسألة ليس فيها نص من القرآن أو الحديث، وكان المجلس يناقش هذه المسألة ويتخذ القرار بالإجماع أو الأغلبية))[1].

ولكن ماذا بالنسبة للمعارضة، وهل تسمح الحياة الإسلامية والفكر الإسلامي بمثل ذلك؟.

هذا ما سنفرعه على هذا البحث.

لقد نسبت إلى الرسول الكريم ﷺ أحاديث كثيرة تدعو إلى المشورة وأخذ الرأي من ذلك قوله: ﴿لَقِّحُوا عُقُولَكُمْ بِالْمُذَاكَرَة، وَاسْتَعِينُوا عَلَى أُمُورِكُمْ بِالْمُشَاوَرَة﴾، كما أن الخلفاء الراشدين كانوا يرجعون إلى الصحابة في كل ما يهم المسلمين، ومن ثم فقد كان نظام الحكم نظاماً شورياً، إلا أنه تطور بعد الخلفاء من الشورى إلى الملكية على عهد أبي جعفر المنصور[2].

ولقد استشار النبي ﷺ في عدد من الأمور، فيها مشاورته سعد بن عبادة في إساءة عبد الله بن أبي طه وإشارة سعد بالعفو عنه، ومنها استشارته «كما ذكرنا» في معاملته أسرى بدر وغزوة أحد وأذان الصلاة في يوم حنين وغيرها، حتى قال أبو هريرة: ((ما رأيت أحداً أكثر مشورة من رسول الله ﷺ))[3].

والشورى تتفق مع الديمقراطية فيما يلي:

1- ترشيح رئيس الشعب وانتخابه من الشعب.

---

[1]- Maulana Muhammad Ali: The Early caliphate, p49.

[2]- د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، ص128، وانظر د. عبد الرحمن بدوي: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ج1، ص15.

[3]- د. عبد العزيز الخياط: وأمرهم شورى، ص19.

2- رفض جميع أشكال الحكم المطلق أو الاستبدادي أو القبلي أو الثيوقراطي (الكهنوتي).

3- تعددية الأحزاب.

4- إقرار الملكية الفردية.

5- إقرار الحريات العامة.

6- اختيار الشعب لممثليه[1].

---

[1]- د. الخياط: النظام السياسي في الإسلام، ص92.

المعارضة في التاريخ الإسلامي [1]

منذ أن اختلفت العقول، وجدت المعارضة، لكنها لم توجد بمعناها السياسي المعاصر، إلا في الحقبة التي نشأ فيها النظام البرلماني الانتخابي الدستوري فكانت هنالك أكثرية تحكم، وأقلية تعارض أو تؤيد، وفقاً لما ترى من تصرفات الحكم، لأن المعارضة بمفهومها الحديث لا تعني الوقوف في وجه كل ما تفعله الأكثرية الحاكمة، وإنما تعني المراقبة، وهذه المراقبة تترتب عليها النتائج التي تراها المعارضة: إما تأييد، ولاسيما في الأزمات القومية الكبرى، وإما تصحيح ونقد وتوجيه، وربما تعدى ذلك إلى اللوم، وتترتب على هذه النتائج إما منح الثقة إلى الأكثرية الحاكمة أو حجبها عنها.

ومن البديهي ألا تولد المعارضة إلا في جو الحرية، وأن تفقد في النظام السياسي الذي لا يؤمن بالحريات العامة، ولهذا لا نرى لها أثراً في الدول البرلمانية الدستورية، التي تسمي نفسها (العالم الحر) فهل عرفت الشريعة الإسلامية (المعارضة)، وما هو مدى تطبيقها في التاريخ؟ أرى أنه لا يصحّ البحث عن المعارضة في الشريعة والتاريخ، بأشكالها السياسية المعاصرة، ولكن إذا أردنا أن نتعرف إلى مفهومها الأصلي في نصوص الشريعة، أو إلى روحها، لوجدنا ما يؤيد وجودها، منذ أن فكر الرسول ﷺ بتأسيس الدولة الإسلامية، وإرساء قواعدها ولا

---

[1]-يراجع في ذلك ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص100 وما بعدها، وانظر د. عبد العزيز الخياط: النظام السياسي في الإسلام، وقد درس المعارضة ضمن مفهوم التعددية.

ريب عندي في أن الحرية بجميع أنواعها كانت وما زالت قاعدة أصلية من قواعد نظام الحكم في الإسلام، سواء أكانت حرية فردية أو اجتماعية أم سياسية أو دينية، وما دامت هذه القاعدة أصلاً من أصول الإسلام، فإن المعارضة نتيجة طبيعة لها، ومن مستلزماتها.

إن أول ما يتبادر إلى ذهني في وجوب وجود المعارضة في نظام الحكم الإسلامي، هو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي ورد في آيات عدة من القرآن الكريم، منها:

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ آل عمران/110.

وقد ذمّ الله تعالى في محكم التنزيل الأمم السابقة التي حادت عن هذا المبدأ، فقال عنها: ﴿ كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ المائدة/79.

ولو عُدنا إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمفهومه المطلق الذي ورد في أي القرآن الكريم، لوجدنا أنه المبدأ السليم، الذي به تستقيم أمور الأمة والدولة والمجتمع، وتنتصر فيه قوى الحق على قوى الباطل، ونوازع الخير على مزالق الشر، ويرى فيه الحاكم أنه مراقب من كل من أفراد الأمة، يحاسبه على الزلة والهفوة، وينبهه إلى الخطأ، فلا يقدم على أي من الأمور إلا بعد أن يقلب فيه وجوه النظر، حتى إذا رأى أن جمهور الناس سيرضى عنه أقدم عليه، وإلا امتنع عن القيام به.

غير أن طبيعة الحياة الإنسانية لا تساعد على أن يقوم جميع أفراد المجتمع بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وإن كان ينبغي أن يكون ذلك مركباً في طبائعهم، وأصلاً من أصول غرائزهم، فكثير من الناس لا يشغله إلا نفسه، ولا يلقي بالاً إلى ما يجري

حوله، ولا يهتم إلا بطعامه وشرابه، وربما غفل بعضهم أو أكثرهم عن الشؤون العامة، ولما كان الله تعالى أعلم بخلقه من أنفسهم، لذلك أنزل قوله المحكم، على رسوله ﷺ، فقال: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ **آل عمران/104**.

فإذا كان نقد الحكام مستحيلاً على الناس كافة، فلا بد من أن تكون منهم فئة تهتم بهذا الأمر الخطير في حياة الأمم، فإن لفظ (منكم) يفيد التبعيض، وعلى هذا، فإن المعارضة واجبة في الإسلام، لأن الآية جاءت بصيغة الأمر: (ولتكن)، ولهذا ذهب الفقهاء المسلمون إلى أن (الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر) أو (المعارضة) فرض كفاية، لا فرض عين، ومنهم الإمام الغزالي الذي يقول:

(في هذه الآية بيان الإيجاب، فإن قوله تعالى: (ولتكن) أمر، وظاهر الأمر الإيجاب، وفيها بيان أن الفلاح منوط به، إذ حصر وقال: (أولئك هُم المفلحون) وفيها بيان أنه فرض كفاية، لا فرض عين... إذ لم يقل: كونوا كلكم آمرين بالمعروف، بل قال: (ولتكن منكم أمة).

وقال الزمخشري: ((فإن قلت: فمن يباشره؟ فالجواب: كل مسلم تمكن منه، ولم يغلب على ظنه أنه إن أنكر لحقته مضرَّة عظيمة، أو أن نهيه لا يؤثر، لأنه عبث، إلا أنه يستحب لإظهار الإسلام، وتذكير الناس بأمر الدين...)).

ويضيف الغزالي في (الإحياء) قوله:

((إن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، هو القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي ابعث الله له البنيين أجمعين، ولو طوي بساطه، وأهمل عمله لتعطلت النبوة، واضمحلت الديانة، وعمت الفترة، وفشت الضلال، و شاعت الجهالة، واستشرى

الفساد، و اتسع الخرق، وخربت البلاد، وهلك العباد، وإن لم يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد ...)).

هذا ولم ينس الإسلام دور المرأة في هذا الموضوع، فقد ورد في القرآن الكريم: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ التوبة/ **71**، وقد قال الإمام محمد رشيد رضا في التعليق على هذه الآية الكريمة[1]: ((فأثبت الله للمؤمنات الولاية المطلقة مع المؤمنين، فيدخل فيها ولاية الأخوة، والمودة، والتعاون المالي والاجتماعي، وولاية النصرة الحربية والسياسية، وما في الآية من فرض الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، على النساء كالرجال، يدخل فيه ما كان بالقول، وما كان بالكتابة، ويدخل فيه الانتقاد على الحكام من الخلفاء والملوك والأمراء فمن دونهم، وكان النساء يعلمن هذا، ويعملن به)).

المعارضة في السيرة:

كان الرسول ﷺ يتمتع بصفات رئيس الدولة الأمثل، ولهذا كان واسع الصدر، يقبل النقد، ويتحمل المعارضة، ويستمع إلى أقوال الصحابة، والسيرة النبوية مليئة بالحوادث، سنكتفي منها بمثلين وقعاً مع الفاروق عمر بن الخطاب.

فأما **أولهما**: فقد ورد في صحيح مسلم[2] ونقله شيخ الإسلام ابن تيمية وعلق عليه، قال[3]:

---

[1] - الشيخ محمد رشيد رضا: نداء للجنس اللطيف، ص7.

[2] - صحيح مسلم، 2/730.

[3] - ابن تيمية: الحسبة في الاسلام، 104 -105.

((عن سلمان بن ربيعة قال: قال عمر: قسم النبي قسماً، فقلت: يا رسول الله! والله لغير هؤلاء أحقُّ به منهم، فقال: إنهم خيروني بين أن يسألوني بالفحش، وبين أن ينّجلوني، ولست بباخل)).

قال شيخ الإسلام: ((يقول إنهم يسألوني مسألة لا تصلح، فإن أعطيتهم، وإلا قالوا: هو بخيل، فقد خيروني بين أمرين مكروهين، لا يتركوني من أحدهما: الفاحشة، والتبخيل، والتبخيل أشد، فأدفع الأشد بإعطائهم وليس هذا باب الجرأة على الرسول ﷺ، فأنت ترى أنه قبل رأي عمر، ولكنه أوضح الأسباب الموجبة لتصرفه)).

وأما **ثانيهما**: فقد روته جميع المصادر، وهو موقف عمر قبل عقد صلح الحديبية.

كان من بين أحكام هذا الصلح (أنه من أتى محمداً من قريش بغير إذن وليه ردَّه عليهم، ومن جاء قريشاً ممن مع محمد لم يردُّوه عليه) خلال عشر سنين، وقد عرف عمر بهذا الشرط، حين المباحثات، وقبل تدوين المعاهدة، قال ابن هشام[1]:

((فلما التأم الأمر، ولم يبق إلا الكتاب[2]، وثب عمر بن الخطاب، فأتى أبا بكر، فقال: ألست برسول الله؟ قال: بلى، قال: أولسنا بالمسلمين؟ قال: بلى، قال: أو ليسوا بالمشركين؟ قال: بلى، قال: فعلام نعطي الدنيَّة في ديننا؟ قال أبو بكر: يا

[1] - ابن هشام: سيرة ابن هشام، 2/316 - 317.

[2] - الكتاب هنا مصدر كتب.

عمر! إلزم غرزك[1]، فإني أشهد أنه رسول الله، قال عمر: فإني أشهد أنه رسول الله)).

لم يقنع عمر بجواب أبي بكر، وما زالت المشكلة عند قائمة، ولا بد له من أن يصارح الرسول ﷺ، قال ابن هشام:

((ثم أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! ألست برسول الله؟ قال: بلى، قال: أولسنا بالمسلمين؟ قال: بلى، قال: أو ليسوا بالمشركين؟ قال بلى، قال: فعلامَ نُعطي الدنيَّة في ديننا؟ قال: أنا عبد الله ورسوله، لن أخالف أمره، ولن يضيعني، قال: فكان عمر يقول: ما زلت أتصدق وأصوم وأصلي وأعتق، من الذي صنعتُ يؤمئذٍ، مخافة كلامي الذي تكلمت به، حتى رجوب أن يكون خيراً)).

هذا موقف معارضة واضح، في أمر سياسي مهم، تعلق فيه الحرب بين الرسول ﷺ وقريش عشر سنين، وقبلَ فيه الرسول ألا يردّ جماعته إذا ذهبوا إلى قريش، وأن يردّ من أتاه من قريش عليها، ولم يحسمه إلا قول الرسول ﷺ بأنه تلقى أمراً من ربه، ولن يخالفه.

---

[1] - أي: إلزام أمر الرسول ولا تخالفه.

المعارضة في التاريخ

1- معارضة المهاجرين للأنصار:

كان اجتماع سقيفة بني ساعدة، الذي وقع بين المهاجرين والأنصار مظهراً حقيقياً للحياة السياسية الديمقراطية الحرة، وكان الأنصار أصحاب المبادرة فيه، ثم جاءهم بعض المهاجرين يمثلون المعارضة المشروعة الشريفة وجرى نقاش طويل انتهى بنصر المهاجرين، على حد تعبير عمر بن الخطاب كان الأنصار يريدون أن يولوا سعد بن عبادة أمر المسلمين، فعارضهم المهاجرون وحجبوهم بالنص الشرعي، وهو قول الرسول ﷺ: ﴿الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْش مَا حَكَّمُوا فَعَدَلُوا وَوعدُوا فَوَفَّوْا وَاسْتَرْحَمُوا فَرَحِمُوا﴾، وبتعبير آخر معاصر: ردّوهم إلى الحكم الدستوري، كان ذلك كله يوم انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى وإذا كان أبو بكر قد بويع في ذلك اليوم من جمهور المسلمين، فإنه قد بقيت معارضة يسيرة، تمثلت في سعد بن عبادة، وفي طلحة والزبير، وإذا كان سيد الخزرج قد رأى نفسه أحق بهذا الأمر، فإن طلحة والزبير كانا يريان أن علياً أحق بهذا الأمر من كل من سواه.

وهكذا فإن تاريخ الإسلام السياسي قد شهد منذ فجره المبكر حرية سياسية كاملة، قام على أساسها حكم الأكثرية، ولم تكم فيها أفواه المعارضة.

2- معارضة عمر لأبي بكر:

وما أن ولى أبو بكر الخلافة، حتى قام في الناس خطيباً فقال: ((إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني))، فأية دعوة للمعارضة أقبل من هذه الدعوة التي بدأ بها تاريخ الخلفاء الراشدين؟ ثم إن أبا بكر كان مسؤولاً عن توزيع الأموال التي ترد إلى بيت المال، فرأى أن يوزعها بالتساوي بين المسلمين، فلما عرف عمر ذلك

جاءه ليقول[1]: ((أتسوّي بين من هاجر الهجرتين، وصلى القبلتين، وبين من أسلم عام الفتح خوف السيف؟، فقال له أبو بكر: إنما عملوا لله، وأجورهم على الله، وإنما الدنيا دار بلاغ[2] على قدر السابقة في الإسلام، والقربى من رسول الله ﷺ وأخرى عارض فيها عمر أبا بكر، في بادئ الأمر، وهي حروب الردة، إذ قال له: كيف تحارب من قال: لا إله إلا الله؟، فأجاب أبو بكر: إلا بحقها، والزكاة من حقها وهذا تتمة الحديث، والله لو منعوني عقال بعير لحاربتهم عليه))، وعاد عمر بعد ذلك إلى الموافقة.

3- معارضة طلحة والزبير في عهد أبي بكر لعمر:

وحينما فوّض المسلمون إلى أبي بكر اختيار خلف له، حين كان في مرضه الأخير، أجرى استشاراته، فوجد الناس يفضلون عمر على أي واحد من الصحابة، ولما عرف أنه سيختار عمر، حضر طلحة والزبير، وقالا له:

((أتعهد إلى هذا الفظ الغليظ، ولو وليها لكان أفظ وأغلظ، ماذا أنت قائل لربك؟، فقال أبو بكر: أبربي تخوفونني؟ لأقولن له: لقد وليّت على أهلك خير أهلك)).

4- معارضة المرأة لعمر في تحديد المهور:

رأى عمر بن الخطاب تغالي الناس في مهور النساء، حين اتسعت دنياهم في عصره، فخاف عاقبة ذلك، وهو ما يشكو منه الناس منذ عصور، فنهى الناس أن يزيدوا فيها على أربعمائة درهم، فاعترضت له امرأة من قريش، فقالت:

((ليس هذا لك يا عمر! أما سمعت ما أنزل الله: ﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً﴾ النساء/**20**، فلا تأخذوا منه شيئاً.

---

[1]- الأحكام السلطانية للفراء، ص222.

[2]- أي: دار كفاف، تتساوى فيها الأفواه.

فقال: اللهم غفراً، كل الناس أفقه منك يا عمر: أو قال: أصابت امرأة وأخطأ عمر))، وصعد المنبر، وأعلن رجوعه عن قوله[1].

هذه بعض نصوص المعارضة في الشريعة، وهذه بعض مظاهرها في السيرة النبوية، وفي التاريخ الإسلامي، وما قصدنا إلا التمثيل دون الاستقصاء.

ومنها يتضح أن نظام الحكم في الإسلام قام في نصوصه، وفي أزهى عصوره، على مقتضيات الطبيعة الإنسانية، ومستلزمات الحاجات البشرية.

تقدير وتقويم

قلنا أن القاعدة الأساسية الصلبة المتينة (القرار المكين) في الإسلام هي الشورى، ولنتمعن قليلاً في الشورى نرى أنها تقوم على المساواة والحرية الأساسية.

فالإسلام أرسى القواعد والدعائم الصلبة التي تقوم عليها المعارضة: حرية – مساواة – شورى، أي أن هذه المعادلة متداعية في عناصرها، كل عنصر يستدعي وينجذب العنصر الآخر ويتجاذب إليه.

ولعلنا نتساءل كيف انطلق هذا الدعي الحنيف وطفح وقاض لولا تحقق عناصر المنظومة والنسق والسابق.

وإذا كنا قد عرضنا لبعض أكل وثمار هذه الدوحة، فالدوحة موارة بالأكل والثمرات، وسنكمل الطريق والسير على الخطى السابقة التي ليست سوى غيض من فيض[1].

---

[1]– نداء للجنس اللطيف لمحمد رشيد رضا، ص7، قلت: وهذا الذي يسمونه اليوم دستورية القوانين، ويعنون أن القانون– وهو المرتبة الثانية– لا يجوز أن يخالف الدستور، وهو أم القانون.

في معركة بدر وأرى الصحابي الحباب بن المنذر حول المنزل الذي نزله الرسول موقعاً للحرب ومسئولية الرسول، هل ذلك منزل أنزلك الله أم هو الرأي والمشورة، فأجابه الرسول بأنه الرأي والمشورة، فأشار إلى مكان آخر ارتضاه الرسول ﷺ والمسلمون.

معارضة عمر وعبد الله بن رداحة وغيرهما بشأن أسرى بدر في غزوة الأحزاب عندما أشتد الأمر بالمسلمين، دارت مفاوضة بين الرسول ﷺ وبين المهاجمين، وثم الاتفاق على أن يرجع المهاجمين ولهم ثلث ثمار المدينة، وكتب الرسول ﷺ معهم وثيقة بذلك، ولكن سعد بن معاذ سأل الرسول ﷺ عما إذا كان الوحي دخل في هذا الاتفاق، فقال الرسول ﷺ: لا، وإنما هو أمر صنعته لكم، فأخذ سعد الوثيقة ومزقها، فلم يغضب الرسولﷺ، وسر المسلمون جميعاً[2].

في صلح الحديبية الرسول ﷺ لعقد صلح مع قريش خلاصته أن يعود المسلمون وأداء عمرة في ذلك العام، وقد كانت هذه النتيجة شديدة الوقع على الحاضرين، وكان عمر جريئاً، فقاد المعارضة، ولم يقبلها منه هذه المرة، ربما لأن إلهاماً أو وحياً جاء له بذلك، وهذا يفهم في الحملة الأخيرة لن أخالف أمره أو أن أساس المسالمة كان أساساً في الإسلام ليحقن الرسول الدمار فالتزم بتأجيل العمرة حرصاً على سلامة المسلمين[3].

---

[1]- راجع في ذلك د. أحمد شلبي: السياسية في الفكر الإسلامي، ص90 وما بعدها.

[2]- الأستاذ الشيخ محمود شلتوت: من توجيهات الإسلام، ص530.

[3]- د. أحمد شلبي: السياسة في الفكر الإسلامي، ص944.

وأخذ عليٌّ بهدوء يدافع عن نفسه[1]، وهناك معارضات نشأت مع سَيْرِ الأمور وقيام المشكلات، فعقب وفاة الرسول ﷺ واختيار أبي بكر هبت مشكلات خطيرة في الجزيرة العربية هي مشكلة المتنبئين والمرتدين ومانعي الزكاة، ورأى أبو بكر أن من واجبه أن يتصدى لهؤلاء جميعاً مهما كانت التضحيات، وأحس أنه إذا لم يفعل فإنه يعِّرض الإسلام والدولة الإسلامية لأسوأ العواقب.

وهبت معارضة قادها عمر ومعه بعض الصحابة، وقالوا: ((كيف لنا أن نواجه العرب جميعاً، وقال آخرون: نحارب المرتدين والمتنبئين، ولكنا لا نحارب مانعي الزكاة فإن لهم تأويلاً يعتمدون عليه، وصرخ أبو بكر في عمر قائلاً: ثكلتك أمك يا ابن الخطاب، كنت أدَّخِرُك للشدائد فجئت تخذلني، وصرخ فيمن دافعوا عن مانعي الزكاة بقوله: والله لو منعوني عقال بعير كانوا يعطونه لرسول الله لقاتلتهم عليه)).

وانتصر أبو بكر على المعارضة لأنه كان يعتمد على أصول إسلامية لا تسمح بالاجتهاد، وعندما شرحها خضع الجميع لرأيه ويرى أن عمر كان يأسف لتردده في الحرب في مطلع الأمر، وقال لأبي بكر بعد ذلك: ((لولا أنت لهلكنا))، واعترض عمر على أبي بكر في قضية خالد بن الوليد، ورأى عمر أن خالد مخطئ إذ قتل مالك بن نويرة ثم تزوج امرأته، ولكن أبا بكر قبل وجهة نظر خالد في هذا الشأن، إذ أن قتل مالك جاء بطريق غير مقصود، وعندما ظهرت فكرة جمع القرآن وتدوينه وُجِدَتْ معارضة حتى لا يقوم المسلمون بشيء لم يفعله الرسول ﷺ، ولكن المدارسة جمعت الجميع على الاتفاق على جمع القرآن وتدوينه.

المسلمون بشيء لم يفعله الرسول ﷺ، ولكن المدارسة جمعت الجميع على الاتفاق على جمع القرآن وتدوينه.

---

[1] - المكتبة الإسلامية لكل الأعمار للمؤلف الدكتور أحمد شلبي.

وفي عهد عمر واجه الخليفة عدة معارضات كان بعضها شديداً فقد وقف عمر مرة يندب الناس للجهاد، ولكن واحداً من الحاضرين صرخ قائلاً: ((لا سمع ولا طاعة، فدهش عمر وقال: ولم ذاك؟، فقال الرجل: لأنك استأثرت علينا، لقد كان نصيبك من البرود برداً واحداً مثل كل واحد فينا، وهو لا يكفيك ثوباً، وأراك قد فصلته ثوباً، وأنت رجل طويل، فلماذا امتزت عنا؟، فالتفت عمر إلى ابنه عبد الله وقال: أجبه يا عبد الله، فقال عبد الله: لقد أعطيته من نصيبي ما أتمَّ به ثوبه، فقال الرجل: أما الآن فالسمع والطاعة لأمير المؤمنين)).

ولعل أصعب معارضة واجهها عمر هي عندما اتجه إلى عدم توزيع أرض العراق والشام ومصر على المحاربين، وكان الجنود المسلمون يعتقدون أن الأرض والدور غنائم توزع عليهم كما وزعت أرض بني النضير وبني قريظة ودورهم على المحاربين.

ولكن عمر لم ير هذا الرأي، واتجه إلى جعل هذه الأرض ملكاً شائعاً للمسلمين وأن يزرعها زارعوها ويقدموا عنها خراجاً لبيت المال، أما الجنود فلهم أجورهم من بيت المال.

وقد صرخ الجنود والقادة في عمر وقالوا له: كيف تحرمنا ما أفاء الله علينا؟ لكن عمر صمد واختار مجموعة زعماء المهاجرين والأنصار واحتكم لهم فرأوا رأيه بعد أن قدَّم لهم البراهين والأدلة[1].

---

[1] - أقرأ عن ذلك في كتاب الاقتصاد في الفكر الإسلامي، للدكتور أحمد شلبي، وقد أبان أن الفرق الكبير بين أرض اليهود وأرض العراق والشام ومصر، فأرض يهود المدينة حلا عنها أصحابها أو قتلوا فكان طبيعياً أن توزع على المحاربين، ولكن أرض الشام ومصر والعراق فكان أصحابها يعيشون عليها، مكان لا بد من بقائهما في أيديهم.

أما المعارضة الثائرة المدمرة فليست من الإسلام في شيء، تلك المعارضات التي تطورت فقتلت الخليفة عثمان ﷺ والخليفة عليّ ﷺ فإنها ثورات منحرفة، ليست لها جذور في الفكر الإسلامي.

ويُطَاَلَبٌ ولاة الأمور أن يسمحوا لأصحاب الآراء المعارضة أن يكشفوا عن آرائهم، وأن تعرض هذه الآراء للمناقشة، فإذا لم يسمح ولاة الأمور بذلك تكوَّنت أفكار في الظلام ونمت، ونشأ عنها انحراف قد يكون خطيراً.

ولست أميل إلى اعتبار الخوارج معارضة فهم جماعة من الثوار ليست لهم مبادئ ذات بال[1].

فإذا جئنا للإمام علي وجدنا أنه – بالإضافة إلى موقف معاوية منه – أفسح صدره لمعارضة ابنه الحسن الذي يُرْوَىَ أنه قال لأبيه[2]:

((يا أبت، أشرت عليك حين حوصر عثمان أن تخرج من المدينة، فإن قُتِل الخليفة قُتِل وأنت بعيد عنها، وأشرت عليك حين قُتِل عثمان وجاء الناس لبيعتك ألا تقبل البيعة إلا إذا جاءت من جميع الآفاق، وأشرت عليك حين بلغك خروج الزبير وطلحة بأم المؤمنين عائشة إلى البصرة أن تقيم في بيتك ولا تلحق بهم)).

---

[1]- د. أحمد شلبي: السياسة في الفكر الإسلامي، ص98.

[2]- المرجع السابق، ص95.

ونشير «بادئ ذي بدء» إلى أن التكافل السياسي، فرع من التكافل العام في الحياة الإسلامية.

ولا عجب فكل صغيرة وكبيرة في الحياة الإسلامية متفاعلة متسقة متكاملة تشكل وحدة منسجمة هي العبادة قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ **الذاريات/56**.

فالتكافل السياسي في الإسلام قائم وواجب بين جهاز الحكم والرعية، ومن باب أولى، بين أجهزة الحكم فيما بينها، فمسؤولية الحكم لأنه راع وكل راع مسئول عن رعيته، أما المواطنون، فلأن مسؤولية الحاكم عنهم لا تلغى مسؤولياتهم، حتى ولو كان حاكمهم نبينا مصطفى لقوله تعالى:﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ **الأعراف/6**.

ومسؤولية الحاكم تجاه الرعية فلأنهم هم أصحاب المصلحة وهو وكيل عنهم ومن حق الأصيل أن يسأل النائب عنه الدفاع عن حقوقه، وأما التكافل السياسي الملزم فلوحدة الغاية، أو المصلحة، والصالح العام هو أساس الالتزام السياسي في حق الحاكم والمحكوم على السواء، وهو منشأ المسؤولية المتبادلة[1].

---

[1]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص104.

وقد أرسى الفقه الإسلامي قاعدة محكمة مؤداها أن التعرف على الرعية منوط بالمصلحة والمصلحة غاية الحاكم وأساس المشروعية، وبالطبع نقصد بالمصلحة تلك التي تتسم بالجدية والمشروعية، أي لا تناقض مقصد أساسياً ولا قاطعاً أمراً.

هكذا نرى الغزالي يقول: ((الدين أصل والسلطان حارس وما لا أصل له مهزوم، وما لا حارس له فضائع))[1].

هذا الأدب الرفيع في مجال التكافل بين الحاكم والرعية، تجد تطبيقاً فذاً رائعاً في الصحيفة ميثاق الرسول، الميثاق العالمي للقيم الإنسانية والإخاء الإنساني وأول دستور لحقوق الإنسان[2] فقد نصت هذه الصحيفة على ما يلي: فسلم المؤمنين واحدة.

فهذا النص يقيد ما يلي:

1-لا يجوز لرئيس دولة إسلامية أن ينفرد بعقد السلم مع العدو.

2-حرب المسلمين واحدة، لا يجوز أن يتقاعد عنها دولة إسلامية إذا تحقق مناط فريضة الجهاد شرعاً.

ولا حاجة إلى أن نشير إلى قيام التكافل على أساس اجتماعي، ونجد مثلاً له من مبدأ الإنصاف الذي أرساه الخليفة الفاروق والمتضمن: وجعلت لهم «أي لأهل الذمة» أي ضعف وصار أهل دينه يتصدقون عليه.

---

[1] - أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص106.

[2] - د. برهان زريق: الصحيفة الميثاق، دستور، المدينة أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق، 1996، دار معد، دار النمير.

طرحت عنه جزئية، وعيل من بين مال المسلمين وعياله.

هذه المساواة في الحكم هي أساس العدل مصداقاً لقول الرسول الكريم ﷺ: ﴿إِنّي بُعِثْتُ بِالْحَنِيفيّةِ السّمْحَةِ.. ﴾.

وقد تأكد ذلك في الكتاب الذي أعطاه الرسول الكريم ﷺ لأهل نجران المتضمن: ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وملتهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم[1].

وها هو الفاروق ابن الخطاب يقول في عهده لأهل بيت المقدس: أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم لا ينتقص منها ولا من خيرها ولا من صلبهم ولا من شيء من أموالهم ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، وهذا مستمد من قول الرسول ﷺ: ﴿إِلَّا مَنْ حُكْمِ معاهداً وَكُلْفَةً فَوْقَ طَاقَتِه أَوْ انتقصه أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسِهُ فَأَنَا حُجَجُهُ يَوْمَ القِيَامَةِ﴾ [2].

لقد اضطهد الفقهاء أنه إذا أسلم زوج، فلا يجوز له عرض الإسلام على الزوج الآخر[3].

1- أبو يوسف: الخراج، ص91.

2- المرجع السابق، ص19.

3- أبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق، ج3 ص14.

مبدأ المسؤولية:

مبدأ المسؤولية «فردية كانت أم جماعية» متفرع على مبدأ السلطة التي يتمتع بها الإنسان، فحيثما تكمن السلطة تكمن المسؤولية، وإلا كيف بنا نتكلم على سلطة تعطي للفرد دون أن نتكلم عن مسؤوليته.

فالإنسان استخلف في الأرض لإعمارها ومنح لذلك السلطة الكاملة، وهذا بدوره يستتبع مسؤوليته في حدود قيامه سلطة الاستخلاف، قال تعالى إني جاعل في الأرض خليفة، فهل هذه السلطة محررة من كل مسؤولية أم هي مقيدة في حدود الهدف المقرر تحقيقه؟.

والإنسان زود مملكات ونعم السمع والبصر والفؤاد، ليتمكن من أداء مسؤولية الاستخلاف، وهو مسؤول عن ذلك:

- قال تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ **الإسراء/36**.
- وقال: ﴿ فَأَمَّا مَن طَغَى﴿37﴾ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴿38﴾ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ **النازعات/37-39**.
- ومسؤولية الإنسان هي مسئولة شخصية، ولا أحد مسئول عنه، قال تعالى: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ **الأنعام/164**.
- وقال تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ **النجم/39**.
- وقال ﷺ: ﴿يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ «أَوْ كَلِمَةً نَحْوَهَا» اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ، لاَ أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّه شَيْئًا، يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ لاَ أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّه شَيْئًا، يَا عَبَّاسُ بْنَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ لاَ أُغْنِي عَنْكَ مِنَ اللَّه شَيْئًا، وَيَا صَفِيَّةُ عَمَّةَ رَسُولِ اللَّه لاَ أُغْنِي عَنْكِ مِنَ اللَّه شَيْئًا، وَيَا فَاطِمَةُ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَلِينِي مَا شِئْتِ مِنْ مَالِي لاَ أُغْنِي عَنْكِ مِنَ اللَّه شَيْئًا﴾، وقال: ﴿كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤول

عَنْ رَعِيَّتِه، الإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِه، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِه وَهُوَ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِه، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْؤولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِه ومَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِه»[1]، وقد رفض الرسول ﷺ شفاعة أسامة بن زيد قائلاً: «فُو الَّذي نَفْسُ مُحَمَّدٌ بِيَدِه لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْت مُحَمّد سَرَقَتْ لِقَطَعِ مُحَمَّدٍ يَدَهَا».

والقرآن الكريم أرسى قاعدة المسؤولية التضامنية للأمة، ويبدو ذلك واضحاً في آيات التعاون، وفي آية الولاية الفطرة المفروضة على المسلمين بعضهم قبل البعض، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وطاعة الله ورسوله، وهذه هي الخصائص المميزة فيها، والتكليف يستوجب المسؤولية قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ التوبة/ **71**.

وكما قلنا سابقاً فقد رد الشيخ ابن باديس الولاية السياسية إلى ثلاثة عشر أصلاً استخلصها من خطبة أبي بكر الصديق حين بويع بالخلافة، ومن عدادها المبادئ التضامنية الآتية:

1- حق الأمة في مراقبة أولى الأمر لأنها مصدر سلطتهم وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم.

2- حق الوالي على الأمة فيما تبذله من عون إذا رأت استقامته، إذ عليها أن تتضامن معه وتؤيده، وهي شريكة معه في المسؤولية.

3- حق الوالي على الأمة في نصحه وإرشاده ودلالته على الحق إذا ضل عنه.

---

[1] - محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية في الإسلام، ص230.

4-حق الأمة في مناقشة أولى الأمر ومحاسبتهم على أعمالهم وحملهم على ما تراه هي لا ما يرونه إذ الكلمة الأخيرة لها لا لهم.

5-شعور الراعي والرعية بالمسؤولية المشتركة بينهما في صلاح المجتمع.

وشعورها دائماً بالتقصير في القيام بها ليستمرا على العلم بجد واجتهاد[1] وننوه بأن الدكتور عبد العزيز الخياط قد أضاف إلى الشرط السابقة الطاعة الواعية والمراقبة الأمنية[2].

فالطاعة أن يسمع المواطن للدولة، وأن يستجيب لها وأن ينفذ ما تعطيه منه في حدود طاقته وقدرته، وفي حال منشطه وهمته أو كسل وإزاحته، وفي حالتي – اليسر والعسر، والرخاء والشدة قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ **النساء/59**.

وقال ﷺ: ﴿اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنْ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ﴾[3].

والمراقبة الأمنية وهي حق المواطنين على الدولة فحسب الإشراف على نشاطها، ومراقبة أعمالها ونقد تصرفاتها، وهو معنى التواخي، قال تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ **العصر/3**.

---

[1]- عبد الحميد بن باديس: آثار ابن باديس، ج1، م2، ص407.

[2]- د. الخياط: النظام السياسي في الإسلام، ص108 وما بعدها.

[3]- رواه أحمد ابن ماجة والبخاري.

وقال ﷺ: ﴿وَلتَأْخُذنَ عَلَى يَدِ الظَّالِم وَلتَأْطُرُنَهُ عَلَى الحَقِّ أُطْرًا، وَلتُقَصِّرُنَهُ عَلَى الحَقِّ قَصْرًا، أَوْ لِيَضْرِبَنَ اللّهُ بِقُلُوبِ بَعْضِكُمْ عَلَى بَعْضٍ ثُمَّ لِيَلْعَنَكُمْ كَمَا لَعَنَهُمْ﴾، والأطر هو الرد والثني[1]، فهل يقتصر الأمر على وجود أربعة مبادئ؟!.

الحكم في الفكر والنظام الإسلامي

عرضنا سابقاً لرأي أصحاب الفكر (د. ثروت بدوي – د. محمد أرغون – د. ظافر القاسمي) الذين حددوا مبادئ الحكم في النظام الإسلامي.

والسؤال المطروح هو: هل يقتصر الأمر على هذه المبادئ أم يمكن استنباط مبادئ أخرى؟.

لو رجعنا إلى نظام الحكم الساري حالياً في الجمهورية الإيرانية الإسلامية، لرأينا أن هذا النظام أرسى واعتمد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبدأ في دستوره، هذا فضلاً عن أن المملكة العربية السعودية اعتمدت هذا الأمر في صلب نظامها السياسي والاجتماعي، واعتبرت المشرف المسؤول هو النظام برتبة وزير.

وحقيقة الأمر أن مبادئ الحكم المعتمدة مبادئ للحكم لدى رجال الفكر في النظام الإسلامي (العدل – المساواة – الشورى – الحرية – المسؤولية)، هذه المبادئ استخلصت من الآيات القرآنية على الشكل التالي:

- مبدأ العدل استخلص من قول ﷺ: ﴿كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكَلّكُمْ مَسؤُولٌ عَنْ رَعِيَّته﴾.
- مبدأ المساواة قررها الحديث: ﴿أَلا وَإِنّ اللّهَ تَعَالَى قَدْ أَذْهَبَ نَخْوَةَ الْجَاهِلِيّة وَتَكَبُّرَهَا بِالآبَاءِ، كُلُّكُمْ لآدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ﴾.

1- رواه أبو داوود: الأحكام السلطانية، ص24.

- مبدأ الشورى مستخلص من قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى/38.
- مبدأ الحرية مستخلص من قوله تعالى: من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وفضلاً عن ذلك فهنالك الكثير من الآيات القرآنية الكريمة التي تحتضن المعاني والمفاهيم السامية والتي يمكن أن تستنبط منها الكثير من الأحكام والمبادئ والقواعد، وهذه الآيات «وغيرها» هي:
- ﴿أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ النساء/59 (قاعدة الطاعة).
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾ المائدة/1.
- ﴿وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً﴾ الإسراء/34، (الوفاء بالعقود والعهود).
- ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ النساء/58، (أداء الأمانات والحقوق إلى أصحابها).
- ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ الأنبياء/92، (وحدة الأمة الإسلامية).
- ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ﴾ البقرة/143 (قاعدة الوسطية).
- ﴿يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ البقرة/185، (قاعدة اليسر وسهولة الأحكام).
- ﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ التوبة/105 (قاعدة الرقابة).
- ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ﴾ التوبة/71 (قاعدة التماسك).

- ﴿أَنَّـهُ مَـن قَتَـلَ نَفْسـاً بِغَيْـرِ نَفْـسٍ أَوْ فَسَـادٍ فِـي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَـا قَتَـلَ النَّـاسَ جَمِيعاً﴾ المائدة/32، (قاعدة حرمة الشخصية الإنسانية).
- ﴿إِنَّ الَّـذِينَ يَـأْكُلُونَ أَمْـوَالَ الْيَتَـامَى ظُلْمـاً إِنَّمَـا يَـأْكُلُونَ فِـي بُطُـونِهِمْ نَـاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾ النساء/10، (قاعدة المال العام).
- وقوله ﷺ: «يَا عَائِشَةُ، إِنّ اللّهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ، وَيُعْطِي عَلَى الرِّفْقِ مَا لَا يُعْطِي عَلَى الْعُنْفِ»، (قاعدة الرفق).
- وقولـه ﷺ: «مَـنْ بَـايَعَ إِمَامًـا فَأَعْطَـاه صَـفْقَةَ يَده وَثَمَـرَةَ قَلْبِـه فَلْيُطِعْـه مَـا اسْـتَطَاعَ، فَـإِنْ جَـاءَ آخَـرُ يُنَازِعُـه فَاضْـرِبُوا عُنُـقَ الآخَـرِ»، (قاعـدة وحـدة الإمامة).
- «يَا رَسُولَ اللَّه، إِنَّا كُنَّا بِشَرٍّ، فَجَاءَ اللَّهُ بِخَيْرٍ، فَنَحْنُ فيه، فَهَلْ منْ وَرَاء هَـذَا الْخَيْرِ شَرٌّ ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: هَلْ وَرَاءَ ذَلكَ الشَّرِّ خَيْرٌ ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: فَهَلْ وَرَاءَ ذَلـكَ الْخَيْـرِ شَـرٌّ ؟ قَـالَ: نَعَـمْ، قُلْـتُ: كَيْـفَ ؟ قَـالَ: يَكُونُ بَعْدي أَئمَّـةٌ لَـا يَهْتَـدُونَ بِهُـدَايَ، وَلَـا يَسْـتَنُّونَ بِسُـنَّتي، وَسَـيَقُومُ فـيهمْ رِجَـالٌ قُلُـوبُهُمْ قُلُـوبُ الشَّيَاطِينِ في جُثْمَان إِنْسٍ، قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّه، إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلكَ ؟ قَالَ: تَسْمَعُ وَتُطِيعُ للْأَمِيرِ، وَإِنْ ضُـرِبَ ظَهْـرُكَ، وَأُخذَ مَالُـكَ، فَاسْـمَعْ وَأَطعْ» (وجوب ملازمة جماعة المسلمين).
- ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ الحجرات/9، (قاعدة فض النزاعات بين الدول الإسلامية).

إذاً والحالة هذه، فالآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة مترعة بالطاقات التي يمكن أن تمدنا بالدعائم والمقومات والأسس لنظام سياسي سديد، وما علينا إلا أن نفتح عيوننا ونعمل إرادتنا لاستخلاص مثل هذه الدعائم الرشيدة، ومن جهة أخرى فالأمر لا يقتصر على الأربع أو الخمس مبادئ كما سبق أن أشير إلى ذلك.

الفقه السياسي الإسلامي "السياسة الشرعية"

هو مجموعة المبادئ والقواعد والأحكام المتعلقة بالسلطة السياسية منذ نشوئها حتى انتهائها، من عرف تاريخياً باسم (السياسية الشرعية) الشرع الإسلامي نفسه لا السلطة السياسية ولا العرف، فهي بهذا تختلف عن القوانين الدستورية الوضعية وعن أحكام الدساتير غير المدونة ويتميز الفقه السياسي بأنه يعتمد على (أصول الفقه) وعلى (القواعد الفقهية) وبأنه يتضمن أحكاماً أساسية وأصلية إما بنصوص عنها في الشرعية، وإما مجمعاً عليها من عطاء الأمة، كما يتضمن مساحة واسعة من الاجتهادات المبنية على أصول الفقه، وخاصة على المصلحة المرسلة وقواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد، تبعاً لحال المسلمين والسلطة السياسية والمناخ الدولية.

ومن جهة أخرى فقد وسمنا العنوان بالقول الفقه السياسي الإسلامي وليس (الفقه السياسي في الإسلام) قاصدين في ذلك انتمائه إلى الفكر الإنساني الإسلامي، دون نسبته مباشرة إلى نصوص الإسلام وأحكامه، مما يعني انتماؤه إلى الفقه الإسلامي، أي إلى الجهد الإنساني[1]..

1- د. عبد الحكم حسن العلي: الحرية العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، القاهرة، دار الفكر العربي، 1974، وتعتقد أنه كان من الأفضل القول: النظام السياسي الإسلامي وليس في الإسلام.

وفضلاً عن ذلك فالتسمية (الفقه السياسي الإسلامي) مصدر قوتها الشرع نفسه لا السلطة السياسية أو العرف...

وبيان ذلك أن استعمالنا تسمية أصول الفكر السياسي الإسلامي يدخل في الحسبان نتاج الفلاسفة العرب المسلمين الذين تناولوا البحث في السياسة، كما يدخل في الحسبان أبحاث (مرايا الملوك أو الأفراد) كما سنرى زد على ذلك فالاستعمال (أصول الفكر السياسي) قد لا يمت بأية صلة للشريعة الإسلامية، بل إلى الدراسات الدستورية والمحض سياسية[١].

ومن جهة أخرى فقد توخينا من دراسة (السياسة الشرعية) الثمرات الآتية[٢]:

1- تعيين قواعد ثابتة لأصول الفقه السياسي الإسلامي.

2- بناء مرجعية أصولية في الفقه السياسي الإسلامي يحتكم إليها في حال التنازع.

3- تجسير الترابط بين أقسام القواعد الفقهية.

4- السبق الجلي للفقه الإسلامي على ما عداه من علوم أصول السياسة.

5- بيان الارتباط الوثيق بين الفقه الإسلامي والفقه السياسي للدعوات الرسالية المبنية على الأصول غير المحرفة على ما عبر عنه الأصوليون (بشرع من قبلنا) والممثلة للنهج القرآني السليم.

1- د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، القاهرة، دار النهضة، 1970

2- د. خالد سليمان حمود الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، دمشق، الأوائل للنشر والتوزيع، 2005، طـ2، ص16.

ومما يبرر ويشجع على هذه الدراسة فقر وانكماش الدراسات المتعلقة بالفقه السياسي الإسلامي بالمقارنة مع الدراسات المستفيضة بالنسبة للفروع الأخرى للنظرية الفقهية كما في فقه المعاملات والعبادات.

ونشير بالمناسبة إلى أن مصادر الفقه السياسي الإسلامي هي: في القلب القرآن الكريم وألسنة الشريعة، الإجماع، القياس يضاف إلى ذلك (الحكمة والمصلحة الشرعية)[1].

وتوضيح ذلك أن مادة (السياسة) في الفكر الإسلامي برزت من مبادئ وكليات، وقد ظهرت الحاجة إلى التفريع عليها، مما أتاح الفرصة للجوء إلى الحكمة والمصلحة الشرعية.

وفي الحقيقة نتداخل في القانون العام الإسلامي من عدة وجوه ثلاثة مصطلحات، وتتميز من وجه أخرى مصطلحات غير منفصلة، ولكنها متميزة، هي النظام السياسي الإسلامي أو النظرية السياسية في الإسلام، والفقه السياسي (السياسة الشرعية)، ومقاصد الإسلام في الحكم والمجتمع الإنساني[2].

وقد عرّفت شبكة الإنترنت «كما سبق القول» الفقه السياسي بأنه مجموعة القواعد والأحكام الشرعية المتعلقة بالسلطة السياسية منذ نشوئها إلى عملها إلى انتهائها، مما عرف تاريخياً باسم: السياسة الشرعية ويجب أن لا يغيب عن البال أن الفقه السياسي بالتحديد السابق هو موضوع الدراسة وأن مفهوم المقاصد الإسلامية (نعني به مقاصد الإسلام الإنساني والحكم المدني)، هذا المفهوم الأخير أخذ يطل برأسه بين الحين والآخر في دراستنا، باعتبار أن النظرية السياسية في

1- د. الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص26.

2- الشبكة العنكبوتية (الانترنت)، المفتاح: النظام السياسي في الإسلام.

الإسلام تتفيأ تحقيق مقاصده في الاجتماع والعمران والسياسة، وبمعنى أوضح فالمقاصد تتغيا دراسة الأهداف والغاية النهائية وهي ليست مفصولة عن النظرية الفقهية.

أما المنهج المتبع في هذه الدراسة فقد كان هو المنهج الاستقرائي الذي تتلمس مساقط الموضوع ونوازله ومتعلقاته في جميع مظانها ويتوخى استخلاص الحكمة والثمار من جميع حدائق علماء المسلمين على اختلاف مشاربهم وسيدنا في ذلك عدم جواز تفويت الفرصة أمام الحكمة مهما كان مصدرها باعتبارها ضالة المؤمن.

لقد كان هنالك «ولا شك» أسباب عدة أدت إلى تعطيل دراسة قواعد الفقه السياسي ولهذا فقد حدا بنا الواجب للوقوف ملياً عند هذه الأسباب، هذا فضلاً عن أن الأمور المتعلقة بدراستنا متنوعة وخصبة ومتداخلة، وهذا ما دفعنا إلى نخل هذه المواضيع وغربلتها وعقد الاهتمام على الأهم منها والوقوف عند قمم شامخة في تاريخنا واضطهاد اهتماماتهم ومعالجاتهم.

ويبقى القرآن الكريم والسنة الشريعة هما قطب الرحى الذي وضع الدراسة وزينها بأبدع الألوان الساحرة.

والملاحظ أنني اتبعت أسلوباً مبسطاً في هذه الدراسة، هو تقسيم الكتاب إلى عدة فصول ثم فرعنا على الفصول أبحاثاً ومطالب وفروعاً حسبما هو متبع في أصول التقسيم والتصنيف والتفريع.

أجل لقد صكت كلمات النبأ العظيم آذان مكان الجزيرة العربية، فهرعوا ملتقين مصطفين حوله يتحسسون للمعنى ويلتمسون المغزى وانتهى بهم أن أعطوه كل شيء: الضمير والقلب والوجدان والجوارح.

وتجدر لملاحظة إلى أن الحركات الفكرية التي أوجدت النظرة العربية الإسلامية، وكانت الإلهيات والحديث والفقه وفقه اللغة وأصول اللغة، فقد كان معظم العلماء في هذه الميادين عرباً على نقيض الطب والفلك والرياضيات والكيمياء فقد كانوا من أصل سرياني أو يهودي أو فارسي، حيث اعتبر العرب أنفسهم قادة الإسلام، وحماته والذابين عن ثقافته.

لقد كانت علوم الدين والأدب والشعر أكثر تعبيراً عن الشخصية العربية وأكثر قرباً من نفس العرب وروحهم وشخصيتهم.

أجل لقد كان الحديث النبوي باللغة العربية، وهذا يعني أن كل تراث الإسلام الديني كان عربياً، وكل أصول التشريع الإسلامي باللغة العربية، وبالمقابل كان غير العرب في كل حقول الأدب والفكر ما عدا العلوم الدينية الشرعية التي كانت في نصيب العرب، إذ كان المشرعون الكبار وتنجوا لمنظومة العربية عرباً: الرسول، والخلفاء الراشدون، وأئمة المذاهب الأربعة، وإمام المذهب الجعفري، وقد لا يستثنى من هذا الحكم إلا بعض روافض الحديث وبعض المحدثين[1].

لقد لاحظ الفيلسوف "هربرت سبنسر" أن التطور ينشأ من تجميع أجزاء المادة بلازمة تشتت للقوة والحركة، ومن خلال ذلك ننتقل من حالة التجانس غير المتعين وغير المترابط إلى حالة التباين أو التنافر أو التجانس أو التمايز واللا تجانس.

هذا القانون الذي يصف مسار التطور بأنه تقدم من التجانس أو التشابه أو الدمج لكثير من العمليات في عملية واحدة إلى التمايز والانفصال والتخصيص واللا تجانس، بل ربما التنافر لا يوجد، فجميع جوانب الثقافة قد تطورت من أشكال بسيطة، ولم تظهر أي منها إلى الوجود بغتة مكتملة تامة النضج على نحو ما

1- د. عبد الإله بالقزيز: العروبة والإسلام، مجلة المستقبل العربي، عدد 254، ص136.

ظهرت أثينا من رأس "زيوس" ويتابع "سبنسر" قوله: ((فأينما ذهبت ستجد أن التطور يبدأ من كتلة متجانسة متشابهة ويسير شيئاً فشيئاً إلى تمايز هذه الكتلة من أعضاء تقوم بوظائف محددة ومتعينة كانت هلامية في البداية، فكما أن الخلية الواحدة المتجانسة تتطور وتتمايز وينشأ منها مختلف الأعضاء، كذلك اللغة الواحدة لا تكاد تسري في بقاع الأرض حتى تتنوع في ألسنة الهجان))[١].

تأسيساً على ذلك (التطور الذاتي للنظرية الفقهية ثم التفاف الأمة حولها) كان لا بد من التوسع بالنظرية الفقهي الإسلامية مسطحاً وعمقاً، بل اقترن بذلك التطور بين السلبيات، الأمر الذي وجدنا الفقهاء الكتاب يطالبون بإصلاح النظرية الفقهية من الجذور كما كان عند "الجويني" في كتابه **غياث الأمم في التياس الظلم**، ففي نظره أنه عند شعور الزمان – كما في عصره- لا بد من إصلاح علم الفقه جذرياً على يد حاملي علم النبي عن رب العالمين وذلك ينتحل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها والقيام باستقراء كامل لها، ثم يعد ذلك إجراء الاستنباط على ما تم استقراء واستخلاص كليات يغنيه[٢] ومقطع القضية، ليس في عملية الاجتهاد في ذاتها إذ في ذلك الثراء والغناء أو من اجتهد وأخطأ فله أجر ومن أصاب فله أجران – وإنما في توظيف الاجتهاد، وتسلق فئة من الفقهاء مدارج الحياة وركوبهم ظهور المصالح والمنافع.

1- د. إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، سنة 2001 ص99، وما بعدها.

2- انظر هذه الدراسة الوافية لكتاب غياث الأمم في التباس الظلم، للجويني، من قبل عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت، 1994، ط2، ص347 وما بعدها.

حيال كل ذلك فستقوم باستقراء نسبي يعقبه ويقترن به استنباط بذلك المفاصل في جسد النظرية الفقهية السياسية الإسلامية، ضاربين الذكر عن التفصيلات والجزئيات.

هذا هو حقل الدراسة وموضاعاته ومجالاته وغاياته والمنهج المتبع في حفر طبقاته، وعلى الله الاتكال، وهو الملاذ والمستعان.

التعريف بالفقه السياسي الإسلامي (السياسة الشرعية)

إذا كان الالتزام باعتبارات المنطق المجرد أن ينبري عن الباحث إلى التعريف بالظاهرة بعد الانتهاء من موضوع بحثه، حيث من خلال التعريف كافة ما أدى إليه البحث من نتائج، إذا كان الأمر كذلك فالاعتبارات العملية قد تحدد إلى التضحية بالاعتبارات المنطقية الصرف، وتدفع إلى أن يستهل الباحث بتعريف يؤطر الموضوع ويوجه أبحاث الدراسة وجوانبها المختلفة[1].

وصياغة التعريف من أشق الأمور، وقد اثر من الرومان قولهم: إن التعريف أمر خطير.

والتعريف عن عمل الفقه، ويجب أن ينطلق من الخصائص الذاتية الظاهرة لا من آراء المشرع التحكمية، ذلك أن القانون إرادة وحكم، أن التعريف فمهمته الكشف عن المكونات والعناصر المكونة للظاهرة، وتلك من متعلقات العلم[2].

1- د. برهان زريق: نحو نظرية عام في العرف الإداري، رسالة دكتوراه، في القانون العام، 1986، دمشق، دار عكرمة.

2- المرجع السابق، ص23.

وبالطبع فمادة التعريف يجب استقاؤها من كافة مظانها :

سنتناول التعريف لغة ومصطلحاً :

المعنى اللغوي:

قال صاحب مختار الصحاح: ((مدار الفقه في لغة العرب على الفهم))، قال موسى عليه السلام: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي﴿27﴾ يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ طه/**27**.

وعندما دعا رسول الله شعيب ﷺ قومه إلى ما بعثه الله به، قال له قومه:﴿ قَالُواْ يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِّمَّا تَقُولُ﴾ هود/**91**.

وجاء من لسان العرب: ساس الرعية يسوسها (سياسة) بالكسر[1].

المعنى المصطلحي:

شبه أرسطو علاقة الخاص بالعام يدلو بدلوه في بئر، ثم يخرج من البئر مملوءاً يشع بالحال الجديدة.

وهنا كان علينا أن نعرض للمعنى المصطلحي العام أي لأصول الفقه في الشريعة، فما هو هذا المعنى؟.

والقاعدة: هي قضية تنطبق على جزيئاتها عند تفرق أحكامها[2].

وقد عرف علم أصول الفقه بأنه: مجموعة القواعد العامة التي نستخدم في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية[1].

1- أبو الفضل محمد بن مكرم **ابن منظور**: لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1973، 1120/2.

2- محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، ج1، جامعة ابن سعود، ط1.

أما علم الفقه فهو: مجموعة الأحكام الشرعية الفرعية المتعلقة بأفعال العباد في عباداتهم ومعاملاتهم أو علاقاتهم الأسرية وأحكام الحرب والسلم والحكم عليها[٢].

وتبدوا جلية اللحمة والأصرة القومية بين الفقه الشرعي العام وتجاه السياسة الشرعية أو الفقه السياسي الإسلامي.

فقواعد الفقه السياسي الإسلامي، فهي مجموعة القواعد السياسية التي تستخدم في استنباط أحكام السياسة الشرعية من أدلتها التفصيلية[٣].

والفقه السياسي: هو الفهم الدقيق لشؤون الأمة الداخلية والخارجية، وتدبير هذه الشؤون ورعايتها في ضوء أحكام الشريعة[٤].

هذا ما يتعلق بالتعريف يعلم الفقه وعلم أصول الفقه.

أما التعريف بالسياسة الشرعية كنشاط وسلوك تمارسه السلطة الحاكمة تتعرف عند "ابن عقيل" كالآتي: ((السياسة ما كان فعلاً يكون معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي))[٥].

1- الامام تاج الدين ابن السبكي: في الجواب 31/10، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1.

2- عبد الله عمر محمد البيضاوي: منهاج الوصول إلى علم الأصول، 22 القاهرة، ط1.

3- البيضاوي: منهاج الأصول، 22 القاهرة، ط1.

4- د. خالد الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص75.

5- ابن قيم الجوزية: الطرف الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ص15.

وبالجملة، فالسياسة الشرعية تعني (تعهد الأمر بما يصلحه)[1] والملاحظ أن عدم دلالة شيء من النصوص الواردة في الكتاب والسنة على أحكام السياسة الشرعية تفصيلاً، لا يضر ولا يمنع من أن نسميها شرعية[2] ولا يشترط بالفقه السياسي أن يقع بين يدي أولي الأمر سلطة تقديرية لتصريف شؤون الدولة[3].

فالفقه السياسي الإسلامي نوعان: فقه عام ثابت، وأخر متطور يرجع إلى قواعد سياسية التشريع[4].

وفي نظرنا أن الفقه السياسي العام الثابت، يساس أحياناً بالقواعد المقيدة Liée، أما المنظور فمحكوم بالقواعد التقديرية: diegretionaire واستطراداً، فلفظه السياسي تشير إلى السياسة، والسياسة مصدر من ساس بمعنى أمر ونهى، يقال: ست الرعية إذا أمرتها ونهيتها[5]، ويقال ساس الدابة إذا قام عليها وراضها، وفلان ساس وسيس عليه أدب وأدُب، وساس الملك إذا دير شؤونه، وساس الرعية إذا استصلحها، قال الشاعر: فبينا تسوس الناس والأمر دوننا: إذا نحن فيهم سوُمة تتصف.

1- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص193

2- الشيخ عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعية، ص10.

3- هذا ما قرره الإمام ابن القيم انظر د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص189.

4- مجد الدين الفيروز آبادي: القاموس المحيط: 22/4، د. الدريني: خصائص التشريع، ص188.

5- المرجعين السابقين.

وقال ابن زريق:

أعطيت ملكاً فلم تحسن سياسته   كذاك من لا يسوس الملك يخلعه[١]

الصلة بين قواعد الفقه السياسي وقواعد الفقه

عرضنا لتمثيل أرسطو للعلاقة بين الخاص والعام، فهي الدلو يعتمر بالمادة، ثم يخرج منه ليشع بخصائصه الجديدة.

والخاص بهذا المعنى مجال محدد من العام خضع لشروط إضافية أكسبته هذه السمة الجديدة إضافة إلى السمة العامة السابقة.

هذا ونشير استطراداً إلى أن تدوين علم أصول الفقه أصلاً على يد الشَّافعي في **الرِّسالة** كان تلبية لحاجة الأمَّة الإسلاميَّة، ودخلت في الإسلام أمم مُتكاثرة في أرض اللّه الواسعة، وتشعبَّت حركة الجهاد والفتح، ومن ثَمَّ حركة العلم والتَّقنين والترجمة والتَّأصيل، لذا، فإنَّ تدوين قواعد وأصول ترجع إليها الأمة عبر عُلمائها كان ذلك ضرورة مُلحَّة وتحدياً استجابت له الأمَّة عبر مجتهديها استجابة فاعلة عبر كتاب **الرِّسالة** الذي كان مفتاحاً لهذا العلم[٢].

فمن بين أهداف محمد الشافعي المطلي أن تكون (رسالته) بياناً لمنتجي المعرفة في الإسلام ولا تغالي إذا قلنا إنه بيان يمس في الصميم الموضوع الرئيس للسياسة

1- تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد اللّه بن حجة الحموي: ثمرات الأوراق، ص191.

2- ابن حجة الحموي: ثمرات الأوراق، ص191

السلطانية ولكل سيادة أخرى، موضوع الأمر والطاعة الشرعية[1] وهذا لم يحصل لأصول وقواعد الفقه السياسي الإسلامي، فقد كان وجود الدولة الإسلامية كمؤُسَّسات فاعلة «حتَّى في زمن الملك العضوض» أعطى حالة من الاطمئنان للنخبة من عُلماء الأمَّة، فكانت كتابات السِّياسية الشَّرعيَّة تنحى نحو توجيه النصائح لأولي الأمر، وتنأى عن صياغة منهجيَّة إسلاميَّة متكاملة في جانب السِّياسة الشَّرعيَّة، ليس عجزاً من أجِلَّة العلماء، ولكنهم لم يكونوا يفترضون المسائل، ثُمَّ يصوغون لها المناهج، فقد كان الفصام النّكد وظهور فَصْل الدِّين عن الدَّولة حَدَثاً مُتأخِّراً عن ذلك العهد لذلك، فقد شهدت العُقود المتأخِّرة اشتداد الصِّراع حول هذه القضية الخطيرة بعد وضوح أهداف مدارس الاستشراق التي تهدف إلى صياغة مناهج تسير عليها حتَّى الجامعات الإسلاميَّة القاضية بتغييب عُلوم السِّياسة الشّرعيَّة وإضعاف الاهتمام بها، وهذا ما هو حاصل اليوم، فلولا حظنا حَجْمَ الاهتمام بالدِّراسات الخاصَّة بفقه العبادة والمعاملة وقارنَّا ذلك بالدِّراسات الخاصَّة بفقه السيِّاسة، لوجدنا أنَّ الثَّانية لا تكاد تُذكرَ بالقياس مع الدِّراسات الأولى، هذا، مع الأخذ بنظر الاعتبار أنَّ السِّنين الأخيرة أظهرت اهتماماً واضحاً بهذا العلم الذي يسير نحو التأصيل بعد أنْ كان مادَّة صراع فكري على يد عُلماء المدرسة المعاصرة التي أرادت أن تلفت انتباه الأمَّة إلى خطورة تغييب السِّياسة الشَّرعية، فأرادت أن تحفظ بيضة الإسلام بُجُهودها الكبير، وقد كانت صيحات كبيرة لعُلماء العصر في صياغة منهج فقه سياسي إسلامي مُدويِّة، ومنها

1- انظر فهرس (الرسالة) للشافعي الذي وضعه محققها أحمد محمد شاكر، القاهرة مكتبة التراث، ط2، 1979، ص663 وانظر عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1994، ص157.

ما نادى به الشيخ الدّكتور يُوسف القرضاوي في كتابه **من فقه الدَّولة في الإسلام**، نحو فقه سياسي رشيد[1].

فقواعد الفقه السِّياسي الإسلامي هي جزء من قواعد الفقه الإسلامي، وهي تنهل من معينها الثَّرِّ، وتُبنى على أصولها المعتمدة، مستهدفة قيادة التأصيل المنهجي للمنهج المستخلَف، وهي قواعد مثبوتة في كتاب الله تعالى وسُنَّه رسوله ﷺ، وإجماع الأمَّة، والمقايسة على النَّصِّ، والمصلحة المرسلة، وقول الصحابيين وشريعة مَنْ قبلنا، والاستحسان والعُرْف.

هذه العلاقة والرابطة بين الفقهين: الفقه العام وفقه السياسة الشرعية تبرز إلحاحاً الحاجة الماسة لقواعد الفقه السياسي، هذا فضلاً عن الموقع الخاص الذي يبوء هذا الفقه والهدف الذي يعمل لأجله والمجال الذي يتحرك به، ومن ثم تبدد الحاجة إلى قواعد الفقه السياسي للأسباب الآتية:

1- تحديد وتأصيل قواعد علاقة الفرد المسلم بأمته حالة كونه فرداً يطمح نحو العلم للدِّين وسُلوك طريق التَّمكين، وحالة كونه فرداً في دولة مُؤسَّسات تحتوي التَّنوَّع الاجتماعي والمذهبي، تسعى نحو المشتركات مع أمم الأرض جميعاً حواراً لا تصارعاً.

2- تأصيل قواعد منهجية الأمَّة في الطَّريقة العلَّمية للاستخلاف والتّمكين.

3- تأصيل قواعد تعامل الأمَّة والدَّولة الإسلاميَّة مع الكُفَّار مُقاتلين أم غير مُقاتلين.

1- د. الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص90.

4- قواعد العلاقات الخارجيَّة في الدَّولة الإسلاميِّة بما يضمن وجودها كأمة ذات أفق عالمي.

5- قواعد التَّعامل مع ألوان الطِّيف في مجتمع إسلامي بهدف الوحدة والتكامل النَّابع من التَّعدُّد والتَّعايش.

6- قواعد التَّعامل مع الحضارات الأخرى تأثيراً وتأثُراً.

7- قواعد التَّعامل مع الأديان الأخرى، تأصيلاً لمفهوم موقف الفقه السِّياسي الإسلامي من أهل الذِّمَّة وحُقوق الُمواطن[1].

هل المسألة مسألة عطالة أم تعطيل في الفقه الإسلامي:

هل الفعالة ذاتية تكمن في طبيعة الفقه الإسلامي وماهيته، أم في رد الإشكالية إلى أسباب خاصة عن هذا الفقه؟

والواقع كيف يمكننا الحديث عن طبيعة ذاتية والفقه السياسي الإسلامي امتداد للفقه العام، وهذا الفقه الأخير بنى حضارة ثرة حلت الزمان ليتبين بمثلها نبلاً وتقوى، هذا فضلاً عن أن هذا الفقه ليس إلا أداة فنية لشرف هذا الدين.

صحيح أنه لم يعهد الفكر الإسلامي الكتابات السياسية المستقلة حتى منتصف القرن الخامس الهجري، أي حتى كتابة أبي الحسن الماوردي في الأحكام السلطانية، والسبب في ذلك هو منعه الدار الإسلامية، وعدم بروز الحاجة إلى هذا الفقه، لكن هذا لا يعني انعدام الجدل السياسي بين المسلمين قبل هذا التاريخ، وإنما الكلام عن تلك الكتابات السياسية التي تعالج موضوعة السلطة في كونها موضوعاً رئيسياً ومستقلاً عن باقي موضوعات الفكر الإسلامي[2] يقول

1- د. الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص91.

2- فؤاد إبراهيم: الفقهاء والواقع التاريخي، شبكة الإنترنت، ص6.

"انتوني بلاك" : ((لم يبرر موضوع السلطة السياسية بوصفها مادة مستقلة عند الفقهاء الأوائل إلا ما كان يتعلق بالجدل التاريخي حول قضية الإمامة والخراج والسير والحروب، ثم تطور الفكر السياسي من الجدل حول ضرورة وجوب الإمامة، وحول شرعية الماضي «الإمامة والخلافة» إلى البحث في مسوغات الواقع الممزق «الأحكام السلطانية»، إثر ظهور البلدان والإمارات المستقلة التي انسلخت عن جسد الدولة العباسية، ثم ابتعد البحث في السياسة الشرعية التي تغفل موضوع شرعية السلطة، وتركز على مشروعية ممارسة الحكم من حيث التزام هذه الممارسة بأحكام الشرعية الإسلامية ونجد من الناحية الأخرى الفلاسفة الذين رفضوا الواقع، وبحثوا عن ملاذهم في التنظير الإسلامي الذي يبشر بالمدينة الفاضلة))[1].

ومعلوم أن الكتابات في الفكر الإسلامي بدأت بمجموعة (مرايا الأمراء) التي صبت اهتمامها في توجيه النصح العام، ويعد ابن المقفع أول من بدأ بهذه الكتابة، وليس غريباً بعد هذا أن لاحظنا من خلاله كيف التاريخ السياسي والحضاري في الإسلام – أن التوجيهات السياسية، داخل قصور الخلفاء وتلك الراسخة بين كتاب الدواوين.

كانت تتخذ من سيرة ملوك الأعاجم أنموذجاً لها، ويحضرنا هنا النموذج السياسي الذي ظل الثابت الذي يغذي النشاط التنظيري لأغلب كتاب الدواوين، كما ظل تبعاً لذلك المصدر الذي تستلهم منه (نصائح الملوك) المناسبة للخلفاء وسلاطين الإسلام.

1- عالم المعرفة، الكويت، العرب والإسلام الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، أنتوني بلاك، والمترجم له الدكتور فؤاد عبدالمطلب، رقم 394، نوفمبر، 2012، ص26.

لقد شجع الكتاب الإداريون، وزينوا للخلفاء السير على هذا الطريق، وهم أصحاب الأقلام الذين بين الجاحظ أصولهم التي ظل العديد منهم يتداولونها في الإسلام والتي كانت تستلهم في البداية التراث الأدبي الفارسي، وما يناظره من أدب عبد الحميد وابن المقفع لتنتهي في تكوينها بالإفاضة في الحديث عن (سياسة ازدشير) وتدبير (أنوشروان) واستقامة البلاد (لا ساسان)[١].

ويُذكر – أيضاً- في سياق الكتابات السِّياسيَّة المترجمة عن اليَونانيَّة كتاب **سُلوك المالك في تدبير الممالك** لابن أبي الرَّبيع، وقد ألّفه في زمن الخليفة المعتصم العبَّاس/218 – 227هـ/، ولقد عُدَّ أوَّل عمل سياسي في الإسلام، ولكنَّه اعتمد فيه على الفكر السيَّاسي اليُوناني، وبخاصّة فكر أرسطو وأفلاطون، وأكّد على شكل مُوحَّد للحكومة، وهو الشَّكل المَلَكي، الذي يقوم على حُكْم الفرد، مشفوعاً بالتّفويض الإلهي للحُكَّام (إنَّ اللّه خصَّ الملوك بكرامته، وَمَكَّن لهم في بلاده، وخَوَّلهم عباده)[٢].

وإجمالاً، إذا تجاوزنا ما نُقل عن اليُونانيَّة، فإنَّنا لن نعثر على كتابات مُتخصِّصة حول قضايا السِّياسة والدَّولة، نعم أنتجت الفتنة الكُبرى داخل مجتمع المَسلمين في مرحلة مُبكِّرة نقاشات سياسيَّة تبلورت لاحقاً مع الانتقال من مرحلة الخلافة إلى

1- د. عبد العزيز الدوري: الجذور التاريخية للشعوبية، بيروت، دار الطليعة سنة 1980 طـ1، ص53، وانظر أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج1، الفصل الثاني والثالث، وانظر: عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص98.

2- شهاب الدين أحمد بن محمد بن ابن أبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك، ص99، دار الشعب، القاهرة.

مرحلة الملك مع وصول بني أمية إلى الحُكْم[1]، والتي احتُسبت بداية نُشوء الملك العضوض، وبداية الدَّولة العصَّبية في التَّاريخ الإسلامي، إيذاناً بانفصال المُؤسَّسة السِّياسَّية عن المُؤسَّسة الدِّينيَّة، بحيثُ جعلت الدَّولةُ الدِّين تحت إشرافها مُستبعِدة الفقهاء، ومُستقلَّة في سنِّ القوانين، والتَّشريعات الدِّينية.

لقد دشَّنت الفترة الانتقاليَّة ما بين زوال الدَّولة الأمويَّة ونُشوء الدَّولة العبَّاسَّية مرحلة استحقاقات مُهمَّة، وحفَّزت الجَدَل الكلامي حول الإمامة والخلافة التي تكوَّنت لدى كُلِّ فريق حول مبدأ الحُكْم في الإسلام.

وقد أجمع المُسلمون على وُجوب الإمامة، إذ قال ابن حزم (ت456هـ) في **الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل**: ((اتَّفق جميع أهل السُّنَّة، وجميع المُرجئة، وجميع الشِّيعة وجميع الخوارج على وُجوب الإمامة، وأنَّ الأمَّة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يُقيم فيها أحكام الدِّين، ويسوسهم بأحكام الشَّريعة التي أتى بها الرَّسول ﷺ حاشا النَّجدات من الخوارج فإنَّهم قالوا: لا لزوم لفرض الإمامة))[2]، اختلفت الفرَقُ في طبيعة هذا الوجُوب وحسب تلخيص عضد الدِّين الإيجي (ت756هـ) الذي قال:

((نصب الإمام عندنا -أهل السُّنَّة- واجب علينا سمعاً، وقالت المُعتزلة والزّيديَّة: بل عقلاً، وقال الجاحظ: بل عقلاً وسمعاً، وقالت الإماميَّة والإسماعيلية: بل على

1- لمزيد من التفصيل انظر: الخلافة والمُلك، أبو الأعلى المودودي، تعريب أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، البابّين الرابع والخامس من الكتاب.

2- ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنِّحل،، ج1، ص87، دار التّعارف للمطبوعات، بيروت.

الله، إلاَّ أنَّ الإماميَّة أوجبوه لحفظ الشَّرع، والإسماعيليَّة ليكون معروفاً لله، وقالت الخوارج: لا يجب أصلاً))[1].

ويُعَدُّ أبو الحسن الأشعري/260 – 324هـ/ في طليعة المُتكلِّمين في موضوع الإمامة، والمؤسِّس الأوَّل لبناء الإمامة وفق أصول مذهب الإمام الشَّافعي/150 – 204هـ/(الكتاب، والسنَّة، والإجماع، والقياس)، فها هو في كتابه **الإبانة عن أصول الدِّيانة** يقول: ((وقد دلَّ الله تعالى على إمام أبي بكر الصِّدِّيق ﷺ في سورة براءة، فقال تعالى للقاعدين على نُصرة نَّبيه ﷺ والمُتخلِّفين عن الخروج معه: ﴿فَإِن رَّجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَآئِفَةٍ مِّنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُل لَّن تَخْرُجُواْ مَعِيَ أَبَداً وَلَن تُقَاتِلُواْ مَعِيَ عَدُوّاً إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُواْ مَعَ الْخَالِفِينَ﴾ التّوبة/**83** وأورد عدواً من الآيات الدَّالَّة على إمامة أبي بكر، ومنها أثبت صحَّة إمامة سيدِّنا عُمَر بن الخطَّاب كونها تَّمت بنصٍّ من أبي بكر وأهل الحلِّ والعَقْد، كما نصَّ السنَّة على سيِّدنا عُثمان، ونصِّ أهل الشُّورى أيضاً على عليٍّ بن أبي طالب، رضي الله عنهم جميعاً))[2].

في مُقابل انخراط الاتِّجاهات الإسلاميّة في الشَّأن السِّياسي من بوابة الإمامة والخلافة، كان هُناك مجال آخر يشقّ طريقه نحو التبلور والاتِّساع، مُستمداً من الضَّخّ الفلسفي المُندفع من أواسط العصر الأموي، ومُتأثِّراً من جهة ثانية بالنِّقاشات السِّياسيَّة الجديدة داخل الدَّائرة الإسلاميَّة حول الإمامة والخلافة لقد استطاع فلاسفة المُسلمين –وفي مرحلة مُبكِّرة – هَضْمَ التُّراث السِّياسي اليُوناني

1- الفصل في الملل والأهواء والنِّحل، ابن حزم الأندلسي، ج1، ص87، دار التّعارف للمطبوعات، بيروت.

2- عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: المواقف في علم الكلام، ص395، مكتبة المُتنبيِّ، القاهرة.

الذي أفادوا منه في تحدي النِّظام الأفضل، واستعانوا به في وعي الشَّريعة، ولكنَّهم باينوا الفُقهاء فيطُرُق المعرفة، فبينما التمسَ الفُقهاء والمُتكلِّمون من الشَّريعة ما يوجب الخلافة، أرجعَ الفلاسفة هذا الوُجوب إلى العقل الذي أخذ يَمُدُّ سُلطانه إلى كافَّة موضوعات الشريعة[1].

والواقع أنَّ آراء أرسطو وأفلاطون شكَّلَتْ – على امتداد التَّاريخ الإسلامي حافزاً نشطاً لأغلب فلاسفة المُسلمين الذي بالغوا في تعظيم الفلسفة وإظهار تفوقُّها على غيرها من العُلوم، بوصفها المدخل إلى العُلوم كُلِّها، واكتساب الفضائل، حتَّى ذهب ابن رُشْد/520 – 595هـ/إلى الاتِّصال بين الحكمة والشَّريعة، وكَتَبَ ما نصُّه: ((وعلى العلماء أن يجمعوا بين الحكمة والشَّريعة، وأنْ يعملوا من الشَّريعة ما يُوافق الحكمة، وأن يتأوَّلوا من الشَّريعة ما لا يُوافق الحكمة، حتَّى يكون عملهم في كُلِّ شيء مُوافقاً للحكمة))[2].

وفي المضمار السِّياسي بدأ المشتغلون بالفلسفة باحتواء الفلسفة السِّياسيّة اليُونانَّية، لاسيما رسائل الرسول وأفلاطون في المدينة الفاضلة داخل مجال الفكر السِّياسي الإسلامي، فبينما كان الأشعري مُشتغلاً بالتّنظير للإمامة، كان "أبو نصر مُحمَّد بن طرخان المشهور بـ الفارابي" (257 – 339هـ/870 – 950م)، يُؤسِّسُ بناء أطروحته في المدينة الفاضلة، ومن المعروف أنَّ الفارابي عاش فترة

1- علي بن إسماعيل أبو الحسن الأشعري: الإبانة في أصول الديّانة، تحقيق د. فوقيَّة حسين محمود، ص251.

2- القاضي الأعدل أبو الوليد محمد بن أحمد **ابن رشد**: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، ص12، آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر محمد الفارابي، ص112، دار مكتبة الهلال.

اضـطراب سياسـي في بـلاد المُسـلمين، أيْ بـين فترتـي حُكـمْ المُعتمـد/256 – 279هـ/وحتَّى حكُمْ المطيع/334 – 336هـ/، التي سادت فيها الفتن والثَّورات بفعل عوامل دينَّية وسياسيَّة وثقافيَّة.

تَمثَّل الفارابي منهج أرسطو وأفلاطون في السِّياسة، فكان يربط بين السِّياسة والأخلاق، والفلسفة، ويرى بأنَّ الدَّولة (المدينة) يجب أنْ تشتمل على صفات: الحكمة، والشَّجاعة، والعفَّة والعدالة.

والرَّأي الفلسفي في الدَّولة للفارابي يتلخَّص في كون الإنسان يميل فطريَّاً إلى الاجتماع بجماعات كثيرة بشكل تعاوني، إذ يقول: ((يقوم كُلُّ واحد لكُلِّ واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع مَّما يقوم به جملة الجماعة لكُلِّ واحد، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أنْ يبلغ الكمال)، ولذلك، فإنَّ الكمال (إنمَّا يُنال أوَّلاُ بالمدينة، لا باجتماع الذي هو أنقص منها))[1].

إنَّ أوَّل ما يظهر من قراءة الفلسفة السِّياسَّية للفلاسفة المُسلمين بدءاً من الفارابي، وابن سينا، وابن طُفيل/1100 – 1185م/في قصَّة **حي بن يقظان** وابن باجه/ت1138م/في **تدبير المُتوحَّد** و **رسالة الوداع**، وابن رُشْد وحتَّى ابن خلدون، وهؤلاء جميعاً ممَّنْ اشتغلوا بشرح أو دراسة أرسطو، وحاولوا التَّوفيق بين الفلسفة وقواعد الدِّين، أنَّ ثَمَّة قاسماً مُشتركاً لدى هؤلاء كُلِّهم، إذ إنهَّم سعوا للتَّفتيش عن معرفة المضمون الفلسفي للرَّابطة السِّياسيَّة ومُبَرِّرات وجودها، وتكييف هذه المعرفة مع الشَّريعة، ولكنَّهم اختلفوا في العلاقة بين النِّظام السِّياسي للجماعة والشَّريعة، فبينما ذهب بعض الفلاسفة (الفارابي وابن رُشْد) إلى ضرورة وجود

1- مجلة الاجتهاد، العدد الثاني عشر، ص54، السنة الثالثة، صيف 1412/1991.

الجماعـة السِّياسَّـية كإطـار لُمزاولـة وتنميـة الفضـائل والمَلَكـات الإنسـانَّية، فـإنَّ بعضهم «لاسَّيما ابن سينا» يردُ وجود الجماعة السِّياسَّية إلى الشَّرع الذي يتولَّى تأسيس الجماعة وُفق مُقتضيات الشَّريعة، وإنْ كان الجميع مُتفقّاً على أنَّ الرَّابطة السِّياسَّية مهما اختلفوا في كيفيَّة نشوئها والطرَّيق الموصلة إليها كفيلة بأنْ تُؤمِّن بيئة خصبة لتنمية الفضائل والمواهب ومَلَكَات الخير، ولذلك، فَهُمْ مُتفقّون على أنَّن النِّظام السِّياسي الأفضل هو المشدود إلى الشَّريعة وأحكامها كما نزلت على الرَّسول ﷺ، لذلك رأى ابن رُشْد في الشَّريعة التي بُعث بها رسول الله ﷺ (القانون لكامل للدَّولة الكاملة أو الفاضلة: الإسلام)[1]، ولكنْ، مع فارق يُميِّز الفلاسفة عن الفُقهاء والمتكلِّمين وهو العقل، فالفلاسفة يؤولون العقل اهتماماً أكبر، ويُفوِّضُونه دوراً رئيساً في وعي مقاصد الشَّريعة، وافترق الفلاسفة عن الفُقهاء – أيضاً- في نقطة جوهريَّة هي رأس السَّلطة)، فبينما قبل الفُقهاء بُسلطان جائز على قبول العامَّة، اشترط الفلاسفة وجود شخص فريد بمُواصفات خاصَّة لا تتوافر في فرد آخر من رعاياه، شخص يَتَّسم بالذَّكاء، والمَلَكَات الخَيِّرة، والفضائل، التي تسري في سياسة للجماعة، وتتربَّى الرَّعيَّة عليها حتَّى ترتقي لنيل الفضائل، وهذه ليست نظرة تعكس إلى حَدٍّ كبير الأوضاع السَّيِّئة التي عاش فيها الفلاسفة حتَّى باتوا ينشدون حلاً طوباويَّاً، مُمثَّلاً في المدينة الفاضلة، أو جمهورية أفلاطون.

ولا شكَّ أنَّ رأي ابن جماعة أعان شيخ الإسلام ابن تيميَّة/ 661 – 728هـ/على بلورة رؤية مُتطِّورة في كتابه **السِّياسة الشَّرعيَّة في إصلاح الرَّاعي والرَّعيَّة** لموضوعة الدَّولية لا من حيث شرعَّية السُّلطة، وإنّما من خلال تَمثُّلها للسِّياسة الشَّرعَّية التي تعني لدى ابن تيمية تَحقَقُ العدل، فكُلُ دولة تضمن تحقيق العدل هي دولة شرعَّية، ولكنَّ الشّيخ ابن تيميّة الذي يستحضر رأي الفقهاء في

1- مجلة الاجتهاد، العدد الثاني عشر، ص54، السنة الثالثة، صيف 1991/1412.

مسـؤوليَّات الرّاعـي والرَّعيَّـة ووظـائف السّلطنة، كمـا يستحضـر في الوقـت نفسـه التَّجربة السِّياسيَّة في عصره، يعي بصورة تامَّة خطرة السُلطة وأهمّيتها في المجـال الإسـلاميين ولذلك يقول: ((ولاية أمر النَّاس من أعظم واجبـات الـدِّين، بـل لا قيـام للـدِّين إلاَّ بهـا))، فاعتقـاده مُؤسـسَّ علـى وُجوب التَّديُن بالإمـارة (فالواجـب اتِّخـاذ الإمارة ديناً وقُربة يتُقَّرب بها إلى الله، فإنَّ التَّقرُّب فيها، بطاعة الله وطاعة رسوله مـن أفضـل القربـات)، وهـذا الـرَّأي ممَّـا تسـالم عليـه عُلمـاء الأمَّـة، والمعـروف أنَّ الصِّراع الحضـاري بـين المسـلمين وخصـومهم علـى التّتـار أدَّى إلى أخـذ ابـن تيميـة والعُلمـاء النّـابهين مـن الأمَّـة بـالقول الـذي يُؤدِّي بالأمَّـة إلى اجتمـاع كلمتـها ووحـدة صفِّها، فبينما أولى الماوردي اهتماماً للنّموذج (الخلافـة)، أولى المتـأخِّرون مثـل ابـن جماعة وابن تيميَّة اهتماماً أكبر بالمضمون، إذ أكَّدوا على تطبيـق الشَّريعة بوصـفها الأصل في الأمر كُلِّه، أي إرجاع الحيـاة الإسـلاميَّة إلى حَيِّـز الشَّريعة المُؤسـسَّ علـى الكتاب، والسُنَّة، وسيرة السَّلف الصَّالح، وهذا بالتَّحديد ما يُشير إليـه عُنوان كتـاب ابـن تيميَّـة (السِّياسـة الشَّرعيَّة)، وهـو كتـاب مُوجَّـه في الأصـل للسُـلطان النَّاصـر مُحمَّد بن قلاوون، ولذلك، فإنَّ طريقة تداول السُلطة، أو الوصول إليها ليست مـن شؤون الفقيه آنذاك لضرورات المرحلة.

وقد جاء عن ابن تيميَّة ما نصُّه: ((إنَّ الله ينصـر الدَّولـة العادلـة، وإنْ كانـت كـافرة، ولا ينصـر الدَّولـة الظَّالمـة، وإنْ كانـت مؤمنـة))[1]، ويُظهـر الشّـيخ ابـن قـيمِّ الجوزيَّة وهـو حنبلـي ومُعاصـر للشّـيخ ابـن تيميَّـة براعـة مُتميـزِّة في خـوض الجَدَل السِّياسـي من خلال كتابـه **الطُرُق الحكميَّـة في السِّياسـة الشرَّعية**، إذ يتنـاول فيـه أبعـاداً جديـدة للسِّياسـة الشَّرعيَّة، وعلـى الـرَّغم مـن أنَّ الكتـاب عبـارة عـن كتـاب

1- الحسبة في الإسلام، تقي الدّين أحمد بن عبد الحليم بن تيميَّة الحرَّانـي، ص9 – 10 دار الأرقم، الكُويت، ودار الكتاب العربي، بيروت.

حدود وتعزيرات وطُرقُ لتنفيذها بُمقتضى السِّياسة الشَّرعَّية كما جاء في مقدِّمته، إلا أنَّه تضمَّن آراء سُلطانية جديرة بالاهتمام.

ينطلق الشيخ ابن قيم الجوزية من تعريفات عُلماء الإسلامي للسِّياسة، والتي تُشكل خلفية للآراء التي ينوي عرضها، وصولاً إلى تقرير ما بين السِّياسة والشَّرع من أوجه صلة، مُتوسِّلاً بتعريف الشَّافعي وابن عقيل للسِّياسة الشَّرعَّية، فقد قصر الشَّافعي حدود السياسة على ما وافق الشَّرع وقال: ((لا سياسية إلاَّ ما وافلق الشّرع))، وشَرَحَ ابن عقيل ذلك قائلاً: (((السِّياسة ما كان فعلاً يكون معه النَّاس أقرب إلى الصَّلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يصنعه الرَّسول ﷺ، ولا نزل به وحي))[1].

وأراد ابن الجوزيَّة «تأسيساً على هذا المنهج» استجلاء الإشكاليَّة الرّئيسيَّة المُصوبَّة لمفهوم السِّياسة الشَّرعَّية عندما قال: ((فإنْ أرادتَ بقولكَ إلاَّ ما وافق الشَّرع أيْ لم يخالف ما نطق به الشَّرع فصحيح، وإن أردتَ: لا سياسة إلاَّ ما نطق به الشَّرع، فغلط وتغليط للصحابة)).

ويمضي في شَرْح ذلك قائلاً: ((فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأيِّ طريق كان، فَثَمَّ شرع))، وقسَّم ابن القيّم السَّياسة إلى نوعيَنْ: ((سياسة ظالمة وسياسة عادلة، وهي التي تُخرِج الحقَّ من الظَّالم الفاجر، فهي من الشَّريعة عَلمَهَا من عَلِمَهَا، وجَهلَهَا مَنْ جَهِلهَا))، وذلك بتعديل طفيف لرأي إمام الحَرمينْ "الجُوَيني"/ت478هـ/في كتابه **غياث الأمم في التياث الظلم**، الذي كان يرى في

1- د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، بيروت، دار الوحدة، ط1، 1980، ص242.

شـرعيَّة السُّلطة تطبيقها للشّـريعة وإنفـاذ أحكامهـا فكُـلُّ دولـة قامـت بتطبيـق الشريَّعة هي دولة شرعيَّة، بصرف النَّظر عن شكل السُّلطة فيها[١].

برزت مُشكلات جديدة مع تطوُّر حركة المجتمع الإسلامي والتَّعقيدات التي بـرزت خـلال التَّجربـة السِّياسـيَّة العربيَّـة والإسـلاميَّة بـدءاً مـن الـدَّولتَيْن الأمويَّـة والعبَّاسـيَّة وحتَّـى العُثمانيَّـة ومـا بعـدها، وكـان الحاجـة إلى رأي شـرعي مُتجـدِّد ومُتَّسق مع حركة التَّطوُّر، ممَّا يعني أنّ الانعـزال عـن الحيـاة السِّياسـيَّة ضَيَّع علـى العُلماء فرصة البحث في موضوعات جديدة ومُتنوَّعة، ولاسيما الموضوع السِّياسـي، ممَّا ألـزمهم بمسؤوليَّات مُضاعفة، وخصوصاً في مرحلـة كـان لا بُـدَّ للإسـلام أن فيها كلمته.

لقد شهدت بدايات هذا القرن، نُشوء عالمِيَنْ مُسلمَيْنْ بارزَيْن حدَّدا مفهوم الشُّورى، ففي مقالة للشيخ محمد رشيد رضا[٢] تحدَّث فيها عـن اقتبـاس الشَّـرقِّيينْ طبيعـة الحكومة الأوروبيَّيْن، وقـال مـا نصُّـه: ((فـأعظم فائـدة اسـتفادها أهـل المشـرق مـن الأوروبـيَّين، معرفـة مـا يجـب أن تكون عليـه الحُكومـة، حتَّـى انـدفعوا إلى اسـتبدال الحُكْم المُقيَّد بالشُّورى والشـريعة بـالحُكمْ المُطَلَق الموكول إلى إدارة الأفـراد، فمنـهم مَنْ نال أمله على وجه الكمال كاليابان، ومنهم مَنْ يُجاهـد فلـي سـبيل ذلـك بـالقلم واللِّسان)).

توسَّـعت السِّياسَّـية الإسـلاميَّة في الرُّبـع الأوَّل مـن القـرن العشـرين فلـي هيئـة مراجعات في اتِّجاهيَنْ مُختلفينْ: قـراءة تقويضيَّة، أخذت شكل القطيعـة المعرفيَّـة

1- عبـد المجيـد الصـغير: الفكـر الأصـولي وإشـكالية السـلطة العلميـة في الإسـلام، ص347 ومـا بعدها.

2- مجلَّة المنار، الشّيخ رشيد رضا، عدد 11، يونيو، 1906.

والتَّاريخية، والأخرى: قراءة تبريريَّة، أعادت تفسير التَّاريخ السِّياسي الإسلامي على قاعدة تبريريَّة.

ومن نماذج القراءة التّقويضيَّة، كتاب علي عبد الرّازق **الإسلام وأصول الحُكمْ** الصَّادر عام 1923م، الذي انتهى من تحليل للواقع التَّاريخي، إلى ((أنَّ الغلبة كانت دائماً عماد الخلافة...))، وفي مكان آخر ((أنّ الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلاَّ على أساس القُوَّة الرَّهيبة، وا، تلك القُوَّة كانت قَوَّة ماديَّة مُسلَّحة))[1].

والكتاب في مُجمله يتَّجه إلى إثبات نتيجة واحدة: (نفي النِّظام السِّياسي في الإسلام، أيْ فصل الدِّين عن الدَّولة)، والقول إن الإسلام دعوة دينية خالصة[2] أمَّا انموذج القراءة التبّريريَّة، فتظهر في كثير من الكتابات السِّياسيَّة الإسلاميَّة في هذا القرن، ونكتفي بكتاب **نظام الإسلام الحُكْم والدَّولة** للأستاذ "مُحمَّد المُبارك"، حين عَوَّل كثيراً على التَجربة السِّياسيَّة في التَّاريخ الإسلامي، ولم يتصَّور شكلاً آخر للحُكمْ غير (حكومة الأمر الواقع) كما يصطلح عليه، وعُدَّ ذلك مورد إجماع الصَّحابة، والمبدأ الذي يعتمد عليها، وتجلَّت تلك المُشكلة مع اشتداد الهجمة على الإسلام في القرن التَّاسع عشر من لدن الغرب والنُخب الحديثة، تلك الهجمة التي قامت على أساس نقد الموروث الدِّيني، وتكفيك الأيديولوجيا بوصفها أهم مُتطلبات الانبعاث النَّهضوي[3].

وخلال هذه الحقبة برزت الحاجة إلى الانخراط في البحث السِّياسي والتنّظير لموضوعة الدولة، فانبرت جماعة من العُلماء والمُصلحين في أرجاء البلاد

1- الإسلام وأصول الحُكْم، علي عبد الرّازق، ص25 – 31، دار ومكتبة الحياة، بيروت.

2- د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، القاهرة، ط1، 1970، دار النهضة العربية.

3- د. خالد الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص601.

الإسلاميَّة لدَفْع الشُّبهات عن الدِّين، فانخرطت في الشّأن العامّ، وهكذا أثارت حملات المقاومة مسألة الانبعاث الدِّيني وتجديد المفاهيم الإسلاميَّة بما يواكب العصر الحديث، فبدأت تطرح – وبقُوَّة – مسألة العلاقة مع الآخر الغربي، في أبكر احتكام حضاري من نوعه، فظهرت الفوارق بين الفكر الإسلامي الذي حمله العُلماء المسلمون والفكر الغربي الوضعي.

لقد وقف هذا التَّيَّار موقفاً وسطاً بين التَّيَّار التَّقليدي (الرّفض المُطلَق)، والتَّيَّار التَّحديثي (القبول المطلَق)، فكان دعاة هذا التَّيَّار – وهم الأغلبيَّة – يعتمدون مُنطلقاً واحداً وهو حماية الدِّين قبالة الهجمة الغربيَّة، ولكنّ، بنظرة مُغايرة ترفض الرُّكون إلى التَّفسير التَّقليدي لمفاهيم الدِّين، وكان يدفع هذا التَّيَّار حرصه على دَفْعِ إشكالات (الجمود والتَّعصُّب والتَّحجُّر) عن المُسلمين، فحاول التَّوفيق بين الأصول الإسلاميَّة وما جاء به الفكر الغربي من حُكمٍ واجتهد العُلماء في تقديم الإسلام في ثوب جديد، ومع تدفقُ فكر الوافد الغربي بسيل من الشُّكوك في قُدرة الدِّين على مُواكبة العصر والانسجام مع الواقع، وإثارته فكرة فَصْل الدِّين عن الدَّولة، بدأ العُلماء الواعون، في تقديم قراءة عصريَّة للإسلام، تفضي إلى إيجاد نوع من المُزاوجة بين المفاهيم الإسلاميَّة والمفاهيم الصَّائبة من الحضارة الغربيَّة في مجال الدَّولة خُصوصاً، للخروج من مأزق التَّحصُّن بالماضي، وتجسيد الفجوة في حركة التَّنظير الفقهي، وكان السَّيِّد جمال الدِّين الأفغاني في طليعة المُتصدِّرين للحركة التنَّويريَّة، من خلال دعوته إلى سُلطة تقوم على رضا الشعب واختياره، ثُمَّ طوَّر الشيخ مُحمَّد عبده هذه الدَّعوة في عمليَّات مُزاوجة واسعة

النِّطاق بين مفاهيم إسلاميَّة وعصريَّة مثل: الشُّورى والدِّيمقراطيَّة، الإجماع ورأي الأغلبيَّة، الضَّريبة والزَّكاة، وهلمَّ جرًّا، كما قَدَّم تَصوُّرات جديدة حول المرأة[١].

وجاءت سنة 1924م لتُحدث هزَّة عنيفة للضّمير الإسلامي، فتدافع العلماء ورجال الفكر المسلمون للمنافحة عن الإسلام، فأجروا محاولات جادَّة ومُضنية لبَعْث المفاهيم الإسلاميَّة في الحُكمْ، ويأتي أبو الأعلى المودودي في مقدمة علُماء المُسلمين الذين بحثوا مسألة الحُكمْ في الإسلام على نحو إجمالي في كتابه **نظريَّة الإسلام السِّياسيَّة**، وهو عبارة عن مُحاضرة ألقاها في مدينة لاهور في تشرين الأوَّل عام 1939، وطَرَحَ فيها لأوّل مرَّة فكرة الحاكميَّة التي تردَّدّت فيما بعد في كتابات سيِّد قُطّب، وأخذها عنه جُملة من العُلماء والمُفكرِّين الإسلاميِّيّن في حقب لاحقة[٢].

ينطلق المودودي في أطروحته من مبدأ أساسي للنّظريَّة السِّياسيِّة في الإسلام هي: (الحاكميّة للّه... له وحده، وبيده التشريع).

وبعد استعراضه بعض الآيات يخلص المودودي إلى الخصائص الأوَّليَّة للدَّولة على النّحو الآتي:

1- ليس لفَرْد، أو أسرة، أو طبقة، أو لسائر القاطنين في الدَّولة نصيب من الحاكميَّة، فالحاكم الحقيقي هو الله، والسُلطة الحقيقيَّة مُختصَّة بذاته تعالى وحده...

1- انظر: الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، د. محمد عمارة، وتنظر الدراسة القيمة بُعنوان (المرأة في الإسلام) للأستاذ الدكتور أحمد الكُبيسي.

2- د. خالد الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص102.

2- وليس لأحد من دون الله شيء من أمر التَّشريع، والمسلمون جميعاً «ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً» لا يستطيعون أنْ يُشرِّعوا قانوناً، ولا يقدرون أن يَغيِّروا شيئاً مما شرَّع الله لهم.

3- إنَّ الدَّولة الإسلاميَّة لا يؤُسسَّ بنيانها إلاَّ على ذلك القانون الُمشرَّع الذي جاء به النبي من عند ربِّه، مهما تغيَّرت الظّروف والأحوال والحكومات التي بيدها زمام هذه الدُّول[1].

ولكن أين نحن في حال عدم وجود نص وبما يتفق مع النص حسب رأي ابن القيّم الذي سبق الإشارة إليه؟؟، هذا التشريع الذي أسمى بالتشريع الإبتنائي؟؟.

وتأسيساً على الخصائص تلك، عالج المودودي موضوعه الديمقراطيَّة عندما قال: (إنَّ الدِّيمقراطية عبارة عن منهاج للحُكمْ تكون السُلطة فيه للشّعب جميعاً، فلا تَغَيُّر فيه للقوانين ولا تَبَدُّلَ إلاَّ برأي الجمهور، ولا تُسَنُّ إلاَّ حسب ما تُوحي إليهم عقولهم، فلا يتغَّير فيه من القانون إلاّ ما ارتضته أنفسهم، وكُلّ ما لت تُسِّوغه عقولهم يضرب به عرض الحائط ويخرج من الدُّستور)، ويُعلَّق على ذلك (إنَّها ليست من الإسلام في شيء، فلا يصُح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدَّولة الإسلامية)[2].

وقد أجمعت الكتابات السِّياسيَّة الإسلاميَّة الصَّادرة خلال هذا القرن، على أنَّ الأمَّة هي المصدر الوحيد لشرعية الحكم، وكما يُترجم ذلك "مُحمَّد يُوسف مُوسى" في كتابه **نظام الحُكمْ في الإسلام**: ((إنَّ الخليفة يستمدُ سُلطانه، أو سيادته من

1- أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام السِّياسيَّة، ص28 -29، مؤسَّسة الرِّسالة بيروت، 1981.

2- المرجع السابق، ص29 -30.

الأمَّة التي يُمثِّلها، والتي وكَّلتُهُ في القيام بمهامّ منصبه، وأنَّ عقد الوكالة يقوم على إيجاب الأصل وقبول الوكيل، ويخلص من ذلك للقول: فإذا وضعنا هذه الحقائق، تبيَّن لنا أنَّ توليه الخليفة لا يمكن شرعاً، وقانوناً أنْ تكون بُمجَّرد عهد الخليفة القائم لأحد من بعده، حتَّى لو قبل منه هذا الأخير، بل لا بُدَّ من رضا الأمَّة بهذا العهد)).

ولقد أجاد الأستاذ "الشّيخ راشد الغنوشي" في بحث موضوع الشُورى في جوانبه المُختلفة: التَّشريعيَّة، والسِّياسيَّة، والاقتصادية، في كتابه النّفيس **الحُرِّيَّات العامَّة في الدَّولة الإسلاميَّة** الصّادر عام 1992، حيثُ يلمس القارئ في بحثه القيِّم تفانيه في تقديم الإسلام بصورة مُشرِّفة.

إنّ أكبر مظهر من مظاهر تعطيل الفقه السياسي الإسلامي هذا الواقع الذي تعيشه أمَّتنا مُنذ قرون، وبالتَّحدِّيد في القرن الأخير، وبعد تغلُّب القوى الغاشمة في الحربة العالَّمية الأولى/1914 – 1918م/وما تبعه من غزو فكري وعلمي ساهم في تخريج أجيال من أمَّتنا تجهل حقيقة دينها، ولا تعرف عنه إلاَّ القليل، فقد أخرجته من حيِّز التأهيل لقيادة البشريَّة وممَّا يؤسف له أنَّ المُؤسَّسات العلميَّة والشَّرعِّية في بدايات القرن الميلادي الماضي قد شهدت هي الأخرى فُروقات من بعض المحسوبين عليها، وخاصَّة الشيخ علي عبد الرَّازق في كتابه **الإسلام وأصول الحُكْم**، والذي زعم فيه أنَّ الإسلام منهج رُوحي وعبادي فقط، وأنَّ الرَّسول الكريم ﷺ كان مُرشداً ومُعلِّماً على صعيد الفرد فقط، ولم يكن في منهجيتَّه تكوين دولة، ولا صياغة دُستور، ولا تكوين خلافة، وهذا الكتاب تلقَّفته أيدي المُستشرقين والحاقدين على الإسلام، فَغَدّوه مصدراً أوحدَ في مجال دراسة موقف الإسلام من أصول الحُكْم، ومع أنَّ عُلماء المسلمين في المشرق والمغرب قد ردّوا عليه، وبّينوا

التَهافت الذي فيه، إلاَّ أنَّ الدِّراسات الجامعيَّة والاستشراقيَّة الغربيَّة ترجمته إلى أكثر من لُغة، وأصبح بمثابة الدَّستور عندهم في قيادة الحرب الفكريَّة المُوجَّهة ضدَّ الإسلام، يدفعهم إلى ذلك هدف إقناع الأجيال اللاَّحقة أنَّ الإسلام ليس منهجاً يُحتذى في عالم البشريَّة الرّاهن ولا مُستقبلها الواعد[١].

وقد رافق هذا الحَدَثُ ضياع الخلافة والتي كانت تُمثِّل الرّمز للأمَّة، وذلك عام/1924م/ في مُعاهدة لوزان، ومُنذ ذلك التَّاريخ ظهرت النّتاجات الإسلاميَّة الكبيرة في البيان والبُرهان على نصاعة المنهج السِّياسي الإسلامي، وتفُرده، وشموليتَّه بما تقدَّم تفصيله في استعراض بعض أقوال علَماء المدرسة المعاصرة، وها هو اليوم يتحوَّل من معركة فكريَّة إلى تأصيل وتقعيد منهجي وبرامج عمل.

ويمكننا أن نُحدِّدَ مظاهر تعطيل الفقه السياسي الإسلامي في الآتي[٢]:

1- كانت مصادر الفقه السِّياسي الإسلامي السّابقة تُحاكي الحقبة التي تعيشها، ورُبَّما تبدو – أحياناً – على شكل مُناصحات لِمَن بيده زمام الأمور، وهذا مظهر مُهمٌ ورئيسي من مظاهر تعطيل الفقه السِّياسي الإسلامي.

2- انهزام الأمَّة أمام الدّعوات التغريبيَّة، والعلمانيَّة، والاستشراقيَّة، مظهر ودليل واضح على أنّ الأمَّة لم يكن بحوزتها تقنين واضح لمفاهيم وقواعد فقه سياسي يستهدف المُحافظة على هويّة الأمَّة وجَمعُها في مُواجهة حضاريَّة منهجيَّة.

3- خُلوُ الجامعات الإسلاميَّة – إلاَّ القليل – من دراسات هادفة ومُواكبة لحركة التّقدُم العلمي بما تُمثِّل تلبية لحاجة الأمَّة في نَشرْ مشروعها الحضاري العالمي، ونلحظ هذا القصور بخاصَّة إذا قارنَّا ذلك بحجم الدِّراسات في التفّسير، والفقه،

---

[1]- د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، ص104.

[2]- د. خالد الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص104.

والتَّاريخ، والعقائد، بل لم أسمع إلاَّ عن القليل من الجامعات الإسلاميَّة التي أسَّسَت أقساماً مُستقلَّة للسِّياسة الشَّرعيَّة، ولا نعرف عن ذلك إلاَّ الشّيء القليل.

4- يمكننا أنْ نَعُدَّ ظاهرة التَّصارع الإسلامي – الإسلامي مظهراً مُفزعاً من مظاهر تعطيل الفقه السِّياسي، إذ لو كانت هُناك قواعد وأصول مُتوافرة ومنضبطة لآليَّات الوحدة والتّعاون والتّعايش لما شهدت السَّاحة الإسلاميَّة مثل هذا التّكفير والتصارع، أو أنَّ هذا التّدافع يمكن أنْ تكون له أصول مرجعيَّة يُحتكم إليها حتَّى لو لم تنل مرتبة الإجماع، إلاَّ أنَّها يمكن أن تنتقل بالأمَّة من الجَدَل العقيم إلى اختلاف التّنوُّع والتّكامل، والذي يمكن أنْ يثري الظّاهرة، وهذا ما حَدَثَ في أصول فقه العبادات والمُعاملات، بما جعل الأمَّة وجهدها الواسع مُتمحوراً حول نخبة من المُجتهدين الذين يُمثِّلون مرجعيَّة مُنضبطة للأمَّة في الأحكام الشَّرعيَّة التي يتعبَّد المُسلم بها ربّه عزّ وجل، وعندما غابت قواعد الفقه السِّياسي عن المدرسة الفقهيَّة الإسلاميَّة حَدَثَ هذا الارتباك الشّديد الذي تعيشه السَّاحة الإسلاميَّة اليوم.

مَّما أدَّى إلى نُشوء الاجتهادات المُستعجلة من غير المُؤهَّلين لهذه المهَّمة الثّقيلة، مَّما أدخل فصائل الأمَّة في أزمة ثقة فيما بينها، ولا يمكن أنْ تعود هذه الثقّة إلاَّ بعد ضَبْط مرجعيَّات واضحة في قواعد هذا العلم تؤوب لها الأمَّة حتىَّ لو تعدَّد تنوُّعاً لا تضاداًّ.

5- أدَّى الانكفاء الكبير الحاصل في مناهج السِّياسة الشَّرعَّية إلى إخفاق الحركة العلميَّة في الأمَّة في تخريج ملاكات علميَّة سياسيَّة واعيَّة للتّحدِّيات وقادرة على التحرُّك في الواقع الاجتماعي بكفاءة ومُرونة.

6- لا زلنا «كمشروع حضاري» غير مفهومين من لدن العالم الذي نعيش فيه، بل وربُمَّا أعطينا المُبِّرر لجُملة من المنابر الإعلاميَّة لتشوبه صورة الإسلام كدين عظيم، بعد أنْ جعل تصرُفاتنا إطاراً للإسلام، بينما تُعَدُ كثير من هذه الأفعال بمثابة العبء على الإسلام، وهو دين يسعى إلى التفّاهم الحضاري، وتقديم أساسيَّات الحوار، والبحث عن المُشتركات مع مراكز القوى والتّأثير في العالم.

7- عدم وجود ربط وتمازج بين الجمهور والنّخبة من حيثُ التأثير، بل بدت حالات عدم الثّقة واضحة وجليّة، ذلك كُلُّه بسبب غياب معالم لتربية سياسيَّة فعَّالة ومنهجيَّة.

و**الخلاصة** لا يمكن التحدي والقول بعطالة الفقه العام أو الفقه السياسي الإسلامي، فقه وتنزيل من التنزيل قاصدين من لفظة التنزيل الأولى الاشتقاق والثبات والتوضيح المبنى على التنزيل القرآني، وهذا سر تسمية ابن القيّم كتابه بإعلام الموقعين عن رب العالمين، وقول أبي الأسود الدؤلي: ((ليس شيء أعز من العلم، الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك))[1]، وقد صور لنا الدكتور عصمت سيف الدولة الجهود الكبيرة التي يدكنها بريطانيا في مصر أثناء انتدابها لهذا البلد لنقض يرى التشريع الإسلامي واستبداله بتشريع مدني، وفعلاً فغضب التشريع الإسلامي، ولم تبق وقدمته سوى قانون الأحوال الشخصية[2].

1- أبو عمر أحمد بن محمد **ابن عبد ربه**: العقد الفريد: ج2 ص214، أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، ص7.

2- د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1.

تجديد مصادر التشريع الإسلامي
وانعكاس ذلك على قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي

إنَّ تدوين أصول الفقه الإسلامي كان تلبية للحاجات المستمدة التي واجهها المجتمع الإسلامي محدوداً ومُتأثِّراً إلى حّدٍ بعيد بواقعهم الاجتماعي، ولكنَّ هذه القواعد والأصول أصبحت بعد مُدَّة وجيزة ثوابت لا يجوز الخُروج عليها حتَّى من قبل المُجتهدين أنفسهم، تُمثِّل ذلك في الهُجُوم الهائل الذي تعرَّض له أصل كبير من أصول فقهنا الثَّرّ ألا وهو (الاستحسان) الذي عرفه بما يلي: (الاستحسان هو: العُدول عن مُوجب قياس جلي إلى قياس خفي أقوى منه، أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه)[1].

هذا، وقد عَدَّ السّادة الأحناف الاستحسان حُجَّة شرعيَّة، ودليلاً من أدلَّة الأحكام، وأنكره الشَّافعيَّة، حتى نُقل عن الإمام الشَّافعي أنَّه قال: ((مَنْ استحسنَ فقد شَرَّعَ[2]، وقال أيضاً: الاستحسان تلذُّذٌ وقول بالهوى))[3].

والحقيقة أنَّ الغارة على الاستحسان قد سَبَّبتْ ضرراً كبيراً في مُجمل منظومة التَّأصل الإسلامي، ولاسيما فيما يتعلَّق بأصول الفقه، إذ إنَّ الاستحسان لم يكن

1- خالد الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص108.

2- الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص209.

3- مُحمَّد بن إدريس الشّافعي: الأمّ، ج7، ص27، باب إبطال الاستحسان، دار المعرفة، بيروت، ومعروف أنَّ الاستحسان مبني على قوله تعالى: (الَّذينَ يَسْتَمعُونَ الْقَولَ فَيَتَّبعُونَ أحسنُهُ)، كما أنَّ جذره التّاريخي يظهر في أقضية الخُلفاء الرّاشدين، ومنها العُدول عن العقوبة الحدِّيَّة لجريمة السّرقة إلى عقوبة تعزيريَّة، وذلك في عهد الفاروق ﷺ، وكذلك قضاء سيِّدنا عليّ ﷺ بتضمين الصنّاع، وانظر د. عبد الرحمن الصابوني.

قـولاً بـالهوى، ولا حيـوداً عـن الأدلَّـة الشَّـرعيَّة المُعتـبرَة، فـإنَّ إقامـاً كـأبي حنيفـة ومدرسته المُباركة يُجلّون عن مثل هذا المسلك، إلا أنَّهم في الحقيقـة كانوا يعيشـون في مُجتمع مُتَحضِّر هو (العراق)، كانت ساحته تُمثِّل تعايشاً حضـاريَّاً كبيراً ورقيّاً في التَّشـريع والقـوانين، فكـانوا – بـذلك – يجيبـون عـن تحـدِّيات مُجتمـع مُتَحضِّـر يختلف كُلِّيَّاً عمَّا كان يجبي عنه أئمَّـة آخـرون في مُجتمـع بسـيط التّكوين اجتماعيّاً وسياسيَّاً وثقافيَّاً.

وبالتّـالي، فـإنَّ مدرسـة الأحنـاف كانـت سَـبَّاقة في اسـتجلاء هـذه القضـيَّة العملاقة والهائلة ومُدركه الأبعاد المُستقبليَّة لَحجْمِ التَّحدِّيات، لذلك كانـت – في كثير مـن الأحيـان- تفـترض المسـائل لتبنِّـي الحلـول لهـا، وقـد كـان هـذا ضـروريَّاً في مُجتمع داهمته أفواج جديدة من المُنتمين إليه(١).

كما أنَّ طبيعة الاجتهاد أوَّل ما نشأت كانت ظاهـرة جماعيَّة مُؤسَّسَّية، تجلـىَّ ذلـك في اجتماع السّقيفة، وكذلك طريقة الفاروق عُمَـر ﷺ عنـدما كـان يجمـع البـدريِّين لُمعضلات المسائل وأمَّهات القضايا، وقد استمرَّ الحال في مدرسة الإمام أبي حنيفة النُّعمان بن ثابت ﷺ، فقد كان تقريـر المسـائل والتّوصُّل إلى الحُكمّ الشَّـرعي فيهـا يكون عبر مُحـاورات ومُناقشـات مُكثَّفـة بـين الإمـام والنّخبـة المُتقدِّمـة مـن مدرسـته المُباركة، وهم أبو يوسـف وزفر ومُحمَّد بن الحسن، وبعد هـذه المدرسـة كانـت أغلـب الاجتهادات فرديّة وذلك لأسباب عديدة، منها توزُّع العُلماء والمؤهَّلين للاجتهاد في الأمصار الإسلاميَّة المُختلفة لدواعي الفتح ومُتطَّلبات العالميَّة، كما أنَّ مدرسـة أبـي حنيفة هي ورشة شرعيَّة لمدرسة الصّحابي الجليل عبد الله بن مسعود ﷺ، والتي أسِّست في الكوفة بتوجيه مُباشر من الإمام عُمَر بن الخطَّاب ﷺ.

[1]- د. خالد الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص109.

بعد ذلك عَرَضَ الخليفة العبَّاسي (المنصور) توحيد الفُتْيَا بكتاب واحد، كما هو ثابت في حواره مع إمام دار الهجرة الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه[1] ومعروف أنَّ الإمام مالكاً رَفَضَ هذا العرض، وقد ذكر السّبب وهو توزُّع الصَّحابة الكرام، في الأمصار الاسلامية، حيث أنشأ كل مجتهد منهم مدرسة خاصة تبعاً للظروف التي كانت تحيط به، ومن ثم فإن **الموطأ** لا يمكن أن يجتمع عليه المسلمون كلهم، كما يذهب إلى ذلك الإمام مالك، وقد كان ذلك غاية الانصاف والعدل من إمام دار الهجرة، غير أن اللافت للنظر أن الدولة الإسلامية «لا سيما في العهد العباسي» لم تلتفت إلى تأسيس مدرسة اجتهادية مؤسسية كما فعلت مع علوم الطب والعقائد والمنطق وغيرها، إذ كانت الدولة تتبنى توجيه مثل هذه المؤسسات، كما تبنت حركة الترجمة وأفكار المعتزلة في عهد المأمون، ولكنها لم تفعل الشيء نفسه مع مؤسسة الفقه والاجتهاد، فتركت الأمر مفتوحاً بين مجموعة من المجتهدين يقطنون مناطق مختلف، وربما ضاع الكثير من أعمارهم ومجهوداتهم بأعمال أخرى، فقد كان الإمام أبو حنيفة- يرحمه الله- تاجراً، وكان انتقال محمد بن ادريس الشافعي من بغداد إلى مصر له أبعاده الخطيرة، إذ كانت بغداد عاصمة الدولة وحاضرة العلم، وهي تمثل أيضاً مركز القرار، كما أن الإمام أحمد بعد إنشغاله بفتنة خلق القرآن لم يتفرغ كما يجب إلى بناء مدرسة عملاقة على خطى مدرسة أبي حنيفة، وقد ازدادت قدرته على التأصيل بعد حركة الجمع التي أنجزها الإمام أحمد، وذلك بجمعه أربعين الف حديث في كتابه **المسند**، ولكن حالة الضياع ودعم الدولة لتيار الاعتزال الذي تحول من انفتاح عقلاني إلى قوة إرهاب فكري مدمر أدى في النهاية إلى إشغال المجتهدين، ومنهم الإمام أحمد الذي تبنى

---

[1]- الإمام مالك بن أنس شيخ الإسلام، حُجَّة الأمَّة، إمام دار الهجرة، وهو صاحب المُوطَّأ، تُوفِّي سنة 179هـ، وله ترجمة واسعة في السِّير، 4818.

مجموعة من العلماء ومنهم ابنه، إلا أن هذه المدرسة قد تفرق جمعها بعد وفاة الإمام أحمد، ولم يذكر لها أثر واضح في الساحة الفكرية والعلمية.

وقد كان على الدولة إبان الحكم العباسي خاصة ألا تشغل الأمة وعلماءها بفروع العقيدة التي استقرت مباحثها، ولا مجال لإعادة الجدل فيها، بل كان ينبغي عليها أن تبني المؤسسات العلمية، وقد كان هذا حاصلاً في المجالات كلها باستثناء مدرسة الاجتهاد والفقه، فكانت الفتنة التي قصمت ظهر البعير لاحقاً، إذ كان الجدل والترف الفكري من الأسباب المهمة لسقوط الدولة العباسية.

وقد حصل الشيء نفسه مع الإمام مالك فقد كان رفضه لأن يصبح **الموطأ** دستور التشريع والاجتهاد ومرجعية المفتين، فكان ذلك الأدب والفضل والزهد، وكان من نتيجة ذلك أن تعددت الاجتهادات واختلفت الرؤى حتى وصلت إلى تصارع وتقاتل، وما كان الفقه الإسلامي يستهدف قمع التعدد، بل رسم قوانين منضبطة وآداب شرعية للاختلاف، ولكن الذي كان يقصده المأمون هو بناء مؤسسة مرجعية تحقق الانضباط التشريعي والفقهي والاجتهادي.

وهذا ما لم يجد له استجابة لدى الفقهاء الأجلاء، ولا بدائل مطروحة من قبلهم، هذا بخلاف ما قام به الأحناف إذ أصبح أحد رموز المدرسة قاضياً للقضاة[1].

وفي الحقيقة، فإن موضوعاً كهذا لو حصل، وهو بناء المؤسسة الفقهية التشريعية لما ظهرت التيارات التكفيرية ولا حتى المنهجية الظاهرية، إذ كانت كلها نتيجة ردود

---

[1] - يراجع للتوسع في ذلك (رفع الملام عن الأئمة الأعلام) لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص11 وما بعدها، مؤسسة مكة للطباعة والاعلام، وانظر د. الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص111.

أفعال كان يعيشها المجتمع الإسلامي، فالأولى كانت نتيجة التسيب في النظام السياسي، والثانية كانت نتيجة تجاوز الحدود في مسألة الرأي.

ثم جاءت محاولة ابن تيمية- يرحمه الله — في تأسيس الاجتهاد الجماعي، إلا أنها لم تؤتَ ثمارها، ولم تتحول إلى مؤسسة بسبب أحداث غزو التتار للعالم الإسلامي، وبغداد التي كانت مركزاً للعلم والفقه، والحاضرة العلمية والفكرية، حيث حدثت للشيخ الفتنة من قبل المرتزقة والمقلدين، حيث مات شيخ الإسلام في سجن القلعة، كمظهر من مظاهر الاستبداد والظلم، وذلك لعزله عن النابغين من تلاميذه الذين أصبحوا —لاحقاً- معالم واضحة وجليلة في العلوم الشرعية، منهم ابن قيّم الجوزية والحافظ الذهبي وابن عبد الهادي وابن كثير، ولو تهيأت الفرصة والجو المناسب لهذه المدرسة لشكلت دائرة ثانية وكبيرة بعد مدرسة الرأي البغدادية الأولى، حتى وصل الأمر إلى الدولة العثمانية التي كانت منشغلة بالتوسع، وقد نشرت الإسلام في أصقاع كثيرة من العالم، إلا أنها أيضاً بالصراع مع الدولة الصفوية كذلك، فقد كانت تتزعم نشر المذهب أكثر من نشر المنهج، وبالتالي فإن المجلة التي تصدرها الدولة العثمانية فضلاً عن مشيخة الإسلام كانت مؤسسات سياسية تابعة للنظام السياسي في الغالب، ولم تكن مؤسسات علمية مستقلة، وهذا ينطبق على (الأزهر) أيضاً، فقد كان مؤسسة سباقة في تخريج العلماء، ولكنه لم يستطع بناء مدرسة تجديدية تجابه الغزو الحضاري والفكري، بدليل أن نابليون استخدمها في التوسع والانتشار والانطلاق غي الغزو الفكري، كما أن محاولة علي عبد الرزاق أظهرت حالة الغش وعدم الوضوح داخل المؤسسة العلمية الأزهرية[1].

---

1 – د. الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص112.

أما العصر الذي نعيش فيه فقد شهد ظهور عدة مجامع فقهية ولكنها اليوم تعددت وتشعبت، بحيث أصبحت تمثل الرقعة التي تقيم عليها، ولم تعد تعبر عن الموقف الشرعي المطلوب «في حادثة ما» ما تحتاج إلى موقف الإسلام منها.

غير أن بواكير هذه النهضة تمثل بدايات حقيقية لتكوين مؤسسات علمية شرعية ذات بعد عالي مؤسسي مستقل، تراجع الأولويات وتبني فقهاً شاملاً يمكّن الأمة من تجاوز حالة التخلف والضعف، والعمل على تشكيل البديل الحضاري، لا سيما في كبريات المسائل الطارئة في معترك الصراع الفكري والعلمي، لا سيما في المجال السياسي قيد البحث، وهذا بدوره يؤدي إلى استقرار الاجتهاد الإسلامي، وتوسيع مفهوم الإجماع نحو إجماع مؤسسي يراعي وجود المؤهلين كلهم للاجتهاد، ولا يؤدي إلى تعدد الاجماعات النابعة من حالة التقسيم والتصارع التي تعيشها أمتنا.

وهذا يدفعنا في هذا المطلب إلى ضرورة التعريف بمواصفات المجتهد، وإذا كان علماء الأصول قد حددوا شروط مرتبة الاجتهاد ومواصفات المجتهد، وهي معرفة اللغة العربية، ومعرفة الكتاب والسنة، ويقصد بها المعرفة التي يمكن التوصل بها إلى الأحكام الشرعية، وكذلك معرفة مواضع الإجماع حتى لا يقع بأضداضها، ومعرفة المقاصد الشرعية، وعلل الأحكام ومصالح الناس، حتى يتمكن من استنباط الأحكام التي لم تنص عليها الشريعة بطريق القياس، أو بناءاً على المصلحة وعادات الناس التي ألفوها في معاملاتهم وتحقق لهم مصالحهم[1]، وكذلك من شروط المجتهد أن يكون عنده استعداد فطري للاجتهاد بأن يكون له صفاء ذهن، وعقلية فقهية وحسن فهم وحدة ذكاء، فنوابغ المجتهدين ما كانوا أكثر

---

1 - الشاطبي: الموافقات، 57/4، الغزالي: المستصفى، 103/2، عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، ص405.

من غيرهم معرفة بعلوم الاجتهاد ووسائله وآلاته، وإنما كانوا أكثر من غيرهم في القابلية على الاجتهاد وفي الاستعداد الفطري له.

هذا كله فيما يتعلق بالاجتهاد وفقه العبادات والمعاملات، أما إذا ذهبنا إلى شروط المجتهد في الفقه السياسي فإننا سنضيف شرطاً يتعلق بإدراك الواقع الذي يعيشه المفتي والمستفتي، وكذلك معرفة المؤثرات الإقليمية والعالمية في ساحة الإفتاء السياسي، أي أن المفتي والمجتهد في الفقه السياسي الإسلامي لا بد أن يتعرف على مجريات الأمور التي يعيشها العالم وأساسيات لعبة السياسة التي سيتأثر بها المسلمون سلباً أو ايجاباً فنحن هنا أمام إضافات جديدة تحيط بالمجتهد، والأمور السياسية والسياسة هي إطار المجتمع أو هي ما ينسج الكليات في المجتمع، ومن ثم فعلى المجتهد في هذا المضمار ضرورة الإلمام والإحاطة بكامل مكونات مجتمعه، أما القياس، فهو من مصادر الشريعة المهمة والمعبرة عن صلاحية الإسلام لكل الأزمنة والأمكنة، وما فعله ابن حزم – يرحمه الله- مع النيات السليمة، فإن تبني رأي منكري القياس كان من نتائجه تقزيم طروحات الحل الإسلامي للمجتمع والأمة، لكن ومن فضل الله تعالى على الأمة أن منكري القياس لم يجدوا لهم رواجاً في ساحة الأمة الفكرية والعلمية، إذ أن الأمة كانت بحاجة لمن يقدم لها حلاً وهي تتداخل وتتصارع مع أمم الأرض آنذاك، وهذا ما لم يستطعه منكروا القياس إذ أن حركة الحياة تحتاج إلى الجديد دائماً.

وبعد "داود" [1] لم نجد غير ابن حزم يدافع وينافح عما لا طائل تحته، وذلك مع جلالة قدر ابن حزم العلمية والفكرية، لكن طاقته تلك ضاعت واستهلكت وسط ضمور المؤسسية في الحركة العلمية الإسلامية[2].

وعندما نأتي إلى مصادر الأحكام الشرعية الفرعية فنجد البراعة الأصولية لعلمائنا الأفذاذ، فقد توقفا طويلاً عند المصلحة وقالوا: ((أينما كانت المصلحة فثم شرع الله)).

وفي اصطلاح الأصوليين هو جلب منفعة، أو دفع مضرة، أو ما يكون وسيلة لحفظ مقصود الشارع[3].

فالمصالح الضرورية والحاجية والتحسينية معتبرة، فمصلحة المرابي في الحصول على الفوائد الربوية ملغاة ومهملة، أما المصلحة المرسلة وهي التي لم ينص الشارع على

---

1 - يعد مؤسس المذهب الظاهري ورافع أصوله، ولكنه لم يتوسع في حينه لولا وجود ابن حزم بحيث أضفي عليه طابع المذهبية، وللتوسع في موضوع القياس يمكن مراجعة رسالة (العلة في القياس) لأستاذنا الدكتور عبد الحكيم السعدي، وهي من مطبوعات دار البشائر الإسلامية.

2 - من أبدع ما أخرجه ابن حزم لحركة التشريع الإسلامي كتابه العملاق (المحلى) وفيه مساجلات علمية وعنيفة في الوقت نفسه، كما (الإحكام في أصول الأحكام) في أصول الفقه يعد تقنيناً واسعاً للمذهب الظاهري، انظر د. الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص114.

3 - الشيخ الدكتور مصطفى الزلمي: أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، د. محمد سعيد رمضان البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص23، مؤسسة الرسالة، ط2، 1977.

اعتبارها، ولا على عدم اعتبارها، فتكون مندرجة تحت مقاصد الشرع، ولا تكون معارضة لنص يمتلك دلالة قطعية على الحكم وعدم تفويتها لمصلحة أهم منها[١].

وبناءاً على هذا فإن القول بالمصلحة المرسلة لا يعني كما من زعم من لم يأخذ بها تغليب المصلحة، أية مصلحة على نص الشارع، بل هي دليل معتبر يعمل به وفق شروط معتبرة تقدم ذكرها.

والمصالح المرسلة لها ترابط مع دليل القياس باعتبار أن كليهما يوفران رؤية إسلامية حقيقية يمكن للجمهور والأمة أن يواجها بها تحدي الواقع الذي يعيشانه، ودليل من أدلة هيمنة الإسلام ومرونته وعالميته، وقدرته على استيعاب التنوع الاجتماعي للأمة، بل الإنسانية أجمع، فقد شرّع الإسلام أحكاماً مفصلة معتبرة لأهل الذمة وأحكاماً خاصة بالمستأمنين[٢].

وقد ذكر الأستاذ "الدكتور مصطفى الزلمي" في كتابه القيّم **أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد** أهمية المصلحة محدداً ذلك بالنقاط التالية:

1- المصلحة وسيلة لتوسيع معنى النص وامتداد مجال تطبيقه.

2- المصلحة وسيلة مهمة من وسائل تفسير النصوص الغامضة.

3- العمل بالأدلة الشرعية التبعية يرجع في الحقيقة إلى العمل بالمصلحة.

---

1 - الشيخ الدكتور مصطفى الزلمي: أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، ص132، د. محمد سعيد رمضان البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط2، 1977.

2 - د. عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982، وانظر، فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون، وانظر أيضاً، الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الإسلام.

4- النصوص متناهية، والحوادث والوقائع التي تواجه الأسرة البشرية في الماضي والحال والمستقبل غير متناهية.

5- المصلحة مناط التشريع، وهي أساس مشترك لتوحيد التشريعات في الدول ذات المصالح المشتركة[١].

وإذا كانت المصلحة مهمة فلم يرد لها الشارع أن تكون بدون ضوابط، فقد ذكر الدكتور البوطي ضوابطها كما يلي: اندراجها ضمن مقاصد الشرع، عدم معارضتها للكتاب، عدم معارضتها للسنة، عدم معارضتها للقياس، وعدم تفويتها لمصلحة أهم منها أو مساوية لها[٢].

أما مصطلح وأصل (سدّ الذرائع)، فالذرائع لغة هي: الوسيلة التي يتوصل بها لتحقيق عرض مطلق، وفي اصطلاح الأصوليين يقصدون بها إعطاء الوسيلة حكم غايتها[٣].

وهذا الباب من أبدع أبواب أصول الفقه الإسلامي، فهو استياق الغاية بوسيلتها، فالذريعة التي تؤدي إلى الوقوع في المحظور محرمة شرعاً، فالغاية في الإسلام لا تبرر الوسيلة، وهذا باب واسع وقاعدة عظيمة تنبى عليه آلاف المسائل الشرعية والقانونية، قال الدكتور عبد الكريم زيدان: ((والأفعال المؤدية على المفاسد إما أن تكون بذاتها فاسدة محرمة، وإما ان تكون بذاتها مباحة جائزة، فمن الأولى تحريم شرب الخمر لفسد العقول، ولا خلاف بين العلماء في منع هذه الأفعال، وهي لا

---

1 – الشيخ الدكتور مصطفى الزلمي: أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، ص132.

2 – د. البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ص115، ط2، 1977.

3 – ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، 3/135، المكتبة العصرية، بيروت.

تدخل في دائرة سدّ الذرائع لأنها محرمة لذاتها، ونحن نتكلم عن الأفعال المباحة الجائزة المفضية إلى المفاسد، وقد أخذ المالكية بأصلي المصلحة المرسلة وسدّ الذرائع فبينهما ترابط كبير))[1].

أما شرع من قبلنا فقد قال فيه الشيخ محمد الخضري: ((أعلم أن شرائع الأنبياء السابقين منها ما نسخته شريعتنا، وهذا لا نزاع في أن النبي ﷺ لم يتعبد به، ومنه ما لم ينص على نسخه، وهو قسمان: قسم قررته الشريعة، وهذا لا نزاع في أننا متعبدون به، لأنه من شريعتنا، وقسم لم يقرر، ومنه ما قصه الله علينا في كتابه أو على لسان نبيه ﷺ من غير نص أنه كُتب علينا كما كُتب عليهم، ومنه ما لم يرد له ذكر أصلاً)).

فأما ما لم يرد له ذكر فلا نزاع أننا كذلك غير متعبدين به، لأنه لا سبيل إلى معرفته إلا بالتواتر، وهذا غير مسلّن لأهل الكتاب، فانحصر الكلام فيما قصَّ علينا، والمختار أننا متعبدون به، لأن العلماء اتفقوا على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ المائدة/**45**، على وجوب القصاص في ديننا، ولو لا أننا متعبدون به لما صحَّ الاستدلال به، ولقوله عليه الصلاة والسلام: (مَنْ نَسِيَ صَلاَةً فَلْيُصَلِّ إِذَا ذَكَرَهَا)[2]، ثم تلى قوله تعالى﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ طه/**14**[1]، وهي موجهة إلى موسى عليه السلام.

---

1 - عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، ص250.

2 - محمد فؤاد عبد الباقي: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، 120/1، برقم 397، دار الحديث، القاهرة.

إن توقف الأصوليين على مبحث شرع من قبلنا يدل دلالة عميقة على عدالة المنهج الإسلامي، ونصاعته وعالميته ومرونته، فالحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها، فهل تنتبه أمم الأرض وهي تدعو اليوم إلى حوار الحضارات إلى حقيقة أن الإسلام لم يلغ شريعة من قبله، بل كانت شريعة رسوله عليه الصلاة والسلام هدفها إتمام البناء الذي اشترك فيه الأنبياء والمرسلون كلهم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

كما أن في هذا الأصل تدقيقاً وفهماً عميقاً لحال المجتمع الذي يريده الإسلام، حتى لو تعددت أديانه، إذ يقوم منهاجه على قوله تعالى:﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾البقرة/**256**، كما تحتوي الجميع بالمواطنة الصالحة في جلب المصالح ودفع المضار عن الوطن، حتى لو كان هنالك تنوع ديني، وما دام أن غير المسلمين لم يتخندقوا في خندق محاربة الإسلام والمسلمين فإن الفقه السياسي الإسلامي يعدهم مواطنين لهم ما لنا وعليهم ما علينا.

أما حجية قول الصحابي، فهي نابعة من اعتبار ذلك الجيل قوم اختارهم الله تعالى واصطفاهم لرفقة أكرم خلقه، والمجتبى من رسله، الرحمة المهداة، وأول من تفتح له أبواب الجنة، تضافرت النصوص في عدالتهم، وإيثارهم للحق على الخلق، وجهادهم في سبيله ولا طاعن فيهم إلا منافق واضح النفاق، وهم المبلغون عن رسوله الكريم ﷺ، ومصطلح الصحابة الكرام يشمل آل البيت، والمهاجرين

---

1 - محمد الخضري بك: أصول الفقه، ص356، وللتوسع يراجع، السرخسي: إرشاد الفحول،20/99، ص240، البيضاوي: شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، 352/2، وانظر د. الفهداوي: أصول الفقه السياسي الإسلامي، ص117.

والأنصار، فالصحابي عند الجمهور من علماء الأصول، وهو من شاهد الرسول ﷺ وآمن به، ولازمه مدة تكفي لإطلاق كلمة الصاحب عليه عرفاً[١].

وقد فرقَّ العلماء بين قول الصحابي فيما لا يدرك بالرأي والاجتهاد، وقوله الذي لا يعرف له مخالف، حيث يكون من قبيل الاجماع السكوتي، وهذه الأنواع كلها حجة شرعية ملزمة.

أما قول الصحابي على صحابي مثله، فلا يعد حجة، فقد كان الصحابة الكرام يختلفون اختلافاً علمياً مثرياً للحركة العلمية، أما قول الصحابي الصادر عن رأي واجتهاد، فقد ذهب بعض العلماء إلى انه حجة شرعية، وعلى المجتهد أن يأخذ بها إذا لم يجد الحكم في كتاب الله ولا في سنة رسوله ولا في الإجماع، وذهب البعض الآخر من العلماء إلى أنه ليس بحجة شرعية، ولا يلزم المجتهد أن يأخذ بقول الصحابي، بل عليه أن يأخذ بمقتضى الدليل الشرعي[٢].

والذي نريد قوله في هذا المبحث هو أن مدرسة الصحابة الكرام ينبغي أن تكون حجة في التلقي لميزاتها المعتبرة شرعاً، وإن توجيه الطعن لهذه المدرسة لا يخدم إلا الحرب المعلنة على الإسلام والمسلمين وأن لظاهرة الفقه السياسي جذوراً واضحة في مدرسة الصحابة الكرام.

---

1 - عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، 260، وللتوسع في هذه المسألة الحساسة، تراجع الرسالة المناقشة في جامعة بغداد، للدكتور محمد محمود لطيف الفهداوي: بعنوان: عدالة الصحابة رضي الله عنهم عند المسلمين.

2 - عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، 261، وللتوسع انظر، الإحِكام في أصول الأحَكام للآمدي، 195/3، عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين أبو المعالي **الجويني**: البرهان في أصول الفقه، 1352/2، والمودة لابن تيميه، ص336.

أمّا العُرفُ، فمن أجلى الأدلَّة على عظمة التَّشريع الإسلامي، ومُراعاته الظّروف والأحوال، وشموليتَّه في العلاج، وأخذه بالحكمة من أيِّ وعاءٍ خرجت فهو ما ألفه المُجتمع، واعتاده، وسار عليه في حياته من قول أو فعل، ومنه البيع بالتَّعاطي، وتقسيم المهر إلى مُؤَجَّل ومُعَجَّل، وغيرها[١].

والعُرف الصحيح هو مالا يُخالف نصَّاً من نصوص الشَّريعة، ولا يُفَوِّت مصلحة مُعتَبرة، ولا يجلب مَفسدَة راجحة، والعُرْف الفاسد ما كان مُخالفاً لنصٍّ الشَّارع، ويجلب ضرراً، أو يدفع مصلحة.

وهو حُجَّة لقوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ **الأعراف/199**، قال القرطبي: ((والمعروف كُلُّ خصلة حسنة ترتضيها العقول، وتطمئن إليها النُّفُوس))[٢]، وللأثر الموقوف على ابن مسعود ﷺ: ((ما رآه المُسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن))[٣].

إنّ الكون المقروء وهو القُرآن الكريم، والكون المنظور وهو هذا الخَلْقُ ليس فيهما تناقضٌ مُطلقاً، فقد بثَّ اللّه تعالى من القوانين الثّابتة والسُّنن المطّردة ما سوف يبقى ويثبت رغم تقادمُ الدّهور والعصور.

1- زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري: الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ، ص93، دار المعرفة، بيروت، طـ2، وانظر د. برهان زريق: نحو نظرية عامة في العرف الإداري مع سبق الإشارة إليه.

2- ويُراجَع في ذلك القرطبي: الجامع لأحكام القُرآن، م4، ج7، ص200.

3- أثر موقوف على ابن مسعود ﷺ، وقد عَدَّه البعض حُجة على الإجماع وليس على العُرْف، وللتّوسَّع في حجيَّة العُرف يُراجَع: أصول الفقه للدكتور الزَّلمي، ص68، فما بعدها.

وبما أنَّ التَّشريع الإسلامي لا يبغي أصلاً الاصطدام بثوابت المُجتمع طالما كانت لا تصطدم هي أصلاً بنصٍ شرعيٍ مُعْتَبَر، قطعي في الدّلالة، فإنَّه لا ضير حينها من اعتبار العُرف الصحيح حُجَّة قاطعة.

وعندما نراجع السِّيرة النَّبويَّة الكريمة نجد أنَّ عشرات القضايا التي كانت ثابتة في المجتمع العربي جاء الإسلام فأبقاها، بل أفاد منها، ومنها شرعيَّة الحماية، حيثُ دخل الرسول الكريم ﷺ في حماية المطعم بن عدي، وقال بحقِّه وهو ينظر إلى أسرى بدر، وذلك بعد وفاته: «لو كان المُطْعِمُ بن عديٍّ حيًّا ثمّ كلّمني في هؤلاء النّتنى [أي أسرى بدر] لتركتهم له»[1].

وفي قوله الكريم: «إنَّما بعثتُ لأتِّمم مكارم الأخلاق»[2]، إشارة واضحة وعميقة هذه المنهجيَّة العظيمة ومن هذه الأخلاق ما مَدَحَتْه عليها أمُّ المُؤمنين خديجة رضي الله عنها، واستدلَّت بها على رسالته، وعُلو أمره، ورفعة دينه، عندما قالت: (كَلَّا أَبْشِرْ، فَوَاللَّه، لَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا، وَاللَّه، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَصْدُقُ الْحَدِيثَ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ، وَتُكْسِبُ الْمَعْدُومَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ)[3].

و من هذا المنطق فإن حركة التّشريع الإسلامي ينبغي لها أن لا تصطدم مع الحركة الاجتماعية في المصالح العامة غير المفضية إلى الانحراف و الهدم إننا نقصد من وراء الكلام في هذه الموضوعات المُتنوِّعة في علم أصول الفقه أن نؤكِّد حقيقة رئيسيَّة، هي أنَّ قواعد أصول الفقه عندما أُصِّلت وقُعِّدت فقد

---

[1] - رواه البُخاري، 111/4، 110/5، والإمام أحمد، 80/4، وهو في المشكاة بَرقْم (3965)، وفي الفتح، 323/7، وذكره القُرطبي، 13/8.

[2] - تقدَّم تخريجه، ص19.

[3] - رواه البخاري، كتاب بدء الوحي، وهو في الفتح، 21/1.

كان الهَدفُ منها ضَبْطُ عمليَّة الاجتهاد وتطويرها، ولم يكن المقصود منها تعويق هذه الحركة وتجميدها، وبالتّالي، فالواجب على الباحثين والدّارسين جميعهم أنْ يجعلوا من هذه الأصول والقواعد الكُلّيَّة مناهج مرنة ومُستوعبة لحركة الاجتهاد ومُنطلقات للتّغيير الاجتماعي التي تمرُّ بها مُجتمعاتنا الإسلاميَّة، ونخصُّ بالذِّكْر الحاجة المُلحّة في الموضوع قَيْد البحث، وهو قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي[1].

ونظراً لأهمية مصدر المصلحة المرسلة في مجال الفقه السياسي، فسنفرد لها بحثاً خاصاً كما هو الآتي:

المصالح المرسلة:

يتضح مما سبق أن المصلحة المرسلة «وهي ألصق الآليات بالسياسة الشرعية» سترفد الروافد العامة للشريعة الإسلامية، إضافة إلى الروافد والآليات الخاصة بالحال السياسي الإسلامي وخاصة الفقه السياسي – النظام السياسي الإسلامي – مقاصد الشريعة في الحكم، وهكذا يقع عليها العبء والتعامل مع المصلحة المرسلة وحفرها وتبيان جوهرها، لكنا، سنواجه بدراسة المصلحة لتوطئة وسيلة لذلك، فما المقصود من المصلحة.

- ✓ المصلحة لغة وشرعاً.
- ✓ المصلحة لغة.

المصلحة لغة المنفعة واللذة، فكل ما فيه نفع هو مصلحة يراد تحصيلها، والمفسدة هي المضرة، فكل ما تضمن ضرراً فهو مفسدة يراد تلافيها.

[1]- د. الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص120.

فكل إنسان يريد تحصيل منافعه ودفع المفاسد عنه، كما أن كل جماعة تفعل ذلك في التشريع والإدارة والحروب وسائر أوجه الحياة وأنشطتها إلا أن المصلحة بمفهومها اللغوي أو العقلي، تتميز بثلاث نقائض:

آ- أنها ذاتية، إذ الإنسان يقيس المصالح بحسب ذاته، وكذلك الجماعة والأمة والدولة.

ب- أنها جزئية، بحيث يعتبر الإنسان المصلحة في مجال ما ومكان ما وزمان ما، ولا يستطيع أن يحيط بالمصلحة زماناً ومكاناً وموضوعاً.

جـ- أنها ظنية، ولذلك فإن الإنسان حين يتصور بأن المصلحة هي كذا، فإنه لا يقطع بذلك، بل كثيراً ما يتلبس به الوهم، فيظن المفسدة مصلحة والعكس، أو يعتقد المصلحة الغير الضرورية ضرورية، والغير مهمة مهمة.

أضف إلى هذا أن المصلحة والمفسدة متلازمتان في الواقع، فكل مصلحة لا بد من اقتران مفسدة معها، كل مفسدة لا بد معها من مصلحة، لأن الله خلق الخلق والكون على أساس اختلاط المتقابلات واشتراك المتضادات إن هذه الملاحظات هي في الحقيقة أهم ما يطعن في إحالة معنى المفسدة والمصلحة إلى تحديد البشر دون وضع ضوابط صارمة على مفهومها، بحيث يستند المشرع إلى قواعد تصون فتواه بالمصلحة من الزلل.

المصلحة شرعاً:

ثبت بالأدلة القطعية المتظافرة أن الشرع يراعي مصالح الخلق ويقصدها في كل ما سبق من أحكام، كما يقصد دفع الضرر والفساد عنهم سواء كان واقعا" أو متوقعاً، مادياً أو روحياً.

ومما يوضح أن الشريعة إنما نزلت لمصلحة العباد ودفع الضرر والحرج عنهم وتيسير شئونهم وتجنيبهم الخبائث والشرور:

- قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ الحديد/**25**.
- وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ الحج/**78**.
- وقوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ الأعراف/**157**.
- وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ البقرة/**185**.

هذا من حيث الشريعة جملة، أما تفاصيل التشريعات الإسلامية فقد ارتبطت بمقاصد وعلل نص القرآن على كثير منها، فمثلاً كان من حكم القصاص في الجنايات حماية الحياة:

- قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ البقرة/**179**.
- ومن حكمة الصلاة النهي عن الفحشاء والمنكر، قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ العنكبوت/**45**.
- ومن حكمة الزكاة تطهير المجتمع، قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ التوبة/**103**.
- ومن حكمة الحج ذكر الله وتبادل المنافع، قال تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ الحج/**28**.
- ومن حكمة تحريم الخمر نفي البغضاء عن المجتمع وصيانة العقل، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ المائدة/**91**.

- ومـن حكمـة تحـريم إيتـان الزوجـة في الحـيض تجنـب الأذى، قـال تعـالى: ﴿وَيَسْـأَلُونَكَ عَـنِ الْمَحِـيضِ قُـلْ هُـوَ أَذًى فَـاعْتَزِلُواْ النِّسَـاء فِـي الْمَحِـيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ﴾ البقرة/**222**.
- كما أن من حكمة الممنوعات الشرعية نفي الفواحش والظلم وتأله الإنسان على أخيه الإنسان، ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ الأعراف/**33**.

مراتب المصلحة من حيث الاعتبار وعدمه:

تنقسم المصلحة حسب اعتبار الشرع لها من عدمه إلى ثلاثة أقسام:

آ- مصلحة شهد لها الشرع بالاعتبار:

أي جاء نص أو حصل إجماع على اعتبارها في الأحكام، كحفظ العقل في تحريم الخمر، فكل ما أذهب العقل وغيبه من شراب أو مأكول يحرم قياساً على الخمر، لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف، ومنه ترتيب الأملاك على العقود، فهذه مصلحة اعتبرها الشارع، ومنه ترتيب إباحة المتعة بالزواج، ومنه ترتيب تحريم الجمع بين الأختين في الزواج على علة الأخوة لأن الجمع بين الأختين مدعاة لنقيض مقتضى الأخوة وهو العداوة.

ب- مصلحة ألغاها الشارع:

توجد بعض الأمور التي يقطع فيها بوجود منافع ومصالح بجانب ما فيها من مفاسد ومضار، لكن جاءت الشريعة بتحريمها، وذلك لغلبة جانب المفاسد فيها على جانب المنافع، فحكمت بإلغاء جانب المصلحة مقابل ما يوازيها من مفاسد، ومن أمثلة ذلك تحريم الخمر والقمار، وإيجاب القتال، ففي المسكرات والقمار يقول تعالى: ﴿يَسْـأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ

وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ البقرة/**219**، وفي القتال ألغى الشارع مصلحة حماية الشخصية مقابل مفسدة العقود عن القتال المفضي إلى انعدام الأمر وذهاب السيادة، يقول تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ البقرة/**216**.

ومما يرد هذا المورد ما جاء في التاريخ أن أحد الملوك جامع جارية له في نهار رمضان، فاستفتى شيخ فقهاء وقته، فأفتاه بأن كفارته أن يصوم شهرين متتابعين، ولم يجز له غيرها من خصال الكفارة، وعلل هذا الفقيه ذلك بقوله: ((لو فتحنا عليه هذا الباب لسهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة ولكني حملته أصعب الأمور لئلا يعود))، ولكن هذا الفقيه هنا أخطأ لتعلقه بمصلحة لاغية شرعاً، وذلك لمخالفتها للنص الشرعي، لأن للعلماء في الكفارة مذهبين، إما التخيير بين عتق رقبة وبين صيام شهرين وبين إطعام ستين مسكيناً، وإما الترتيب بينها، وذلك مقتضى النصوص الواردة في الموضوع، لكن فتوى هذا الفقيه خالفت هذا النص.

المصلحة المرسلة

وهي التي لم يرد نص شرعي مباشر باعتبارها أو إلغائها .

تعريف المصلحة المرسلة:

المصلحة «في المفهوم الشرعي» هي الحفاظ على مقصود الشرع، ومقصود الشرع في الخلق أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، زاد بعض العلماء: (وأمنهم وحقوقهم وحرياتهم وعرضهم وإقامة العدل والتكافل، وكل ما ييسر عليهم حياتهم ويرفع الحرج عنهم ويتمم لهم مكارم الأخلاق ويهديهم إلى التي هي أقوم في الآداب والأعراف والنظم والمعاملات)، وهذا بسط لتعريف المصلحة الذي قدمناه.

مراتب المصلحة:

تنقسم المصلحة إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات.

أولاً- **رتبة الضروريات:**

أم الضروريات، فهي مالا تقوم الحياة إلا به وهي حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال، وذلك الحفظ يكون من جانب الوجود (أي الإباحة والإيجاب) ومن جانب العدم (النهي والتحريم).

حفظ الدين:

من جانب الوجود : وجوب الأركان الخمس من جانب العدم: تحريم الشرك وتجريم ترك أحد الأركان الخمس.

حفظ النفس:

من جانب الوجود : وجوب أكل الميتة للمضطر مشروعية التداوي من جانب العدم: مشروعية القصاص تحريم التخلي عن المشرق على الهلاك.

حفظ العقل:

من جانب الوجود : وجوب النظر والتفكر من جانب العدم، تحريم السحر والخمر.

حفظ العرض:

من جانب الوجود : مشروعية الزواج من جانب العدم: تحريم الزنى.

حفظ المال:

من جانب الوجود : مشروعية الكسب من جانب العدم: تحريم السرقة والغصب.

ثانياً- **رتبة الحاجيات:**

وهي ما لا تستحيل الحياة بدونها، ولكن تتعذر وتصحب بالمشاق والعنت، لذلك كان من الحاجيات نقل الأملاك والمنافع بالعقود في البيع والإجارة وغيرهما، ومنها تحريم الربا، وتحريم اللواطة والسحاق وتحريم زواج الأقارب، وتأكيد الجماعة في الصلاة وإقامة الجمعة.

ثالثاً- **رتبة التحسينات:**

وهي مالا يرجع إلى الضروريات ولا الحاجيات، ولكن يعود إلى التزيينات وأحسن المناهج في العادات والأعراف ومكارم الأخلاق، كالوضوء لكل صلاة، ومشروعية التبرعات، ومنع الغيبة والنميمة.

عدم التلازم الشرطي بين المصلحة الشرعية والمصلحة الواقعية.

معنى المصلحة الشرعية تحصيل مقصود الشارع كما سبق، فلا يوجد تلازم بين معنى المصلحة في أهواء الناس وعرفهم وبين المصلحة الشرعية.

ولـذلك فـإن وافقـت المصـالح العرفيـة الشـرع فهـي مصـالح شـرعية، وإن خالفتها فهي أهواء وشهوات ألبست ثوب العرف أو القانون...

فقد كانت العرب في الجاهلية يرون المفسدة في ولادة البنات، وبالتالي كانوا يرون المصلحة في وأدهن، ولم يكونوا يرون في الخمر والقمار ونسبة الولد إلى غير أبيه مفسدة، وكانوا يعتبرون الأولاد مع الفقر مفسدة ويقتلونهم، فأبطل الإسلام كل ذلك.

وكان القانون الروماني يرى في قتل المدين المعسر واقتسام جثته بين الغرماء مصلحة، حتى جاء الإسلام وقال الله في قرآنه: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ البقرة/**280**، وكان القانون الانجليزي يرى أن المصلحة في حرمان الإناث من الميراث واستقلال الابن الأكبر بالتركة، وأن الأصول لا يرثون، لأن الميراث كالحجر إذا ألقي ينزل إلى أسفل ولا يصعد إلى أعلى، ثم تراجعوا وأخذوا بمبادئ من الشريعة الإسلامية، فأشركوا الإناث في الإرث، وورثوا الابن الأصغر وأصول الميت سنة 1925، وكذا الحال في الولايات المتحدة.

ولا يزال القانون الأمريكي يرى المصلحة في إطلاق حرية الموصي، ولو أدى ذلك إلى أن يوصي بكل ثروته إلى أجنبي ويترك ورثته عالة يتكففون الناس.

أمثلة من مراعاة الصحابة للمصلحة المرسلة:

من ذلك جمع أبي بكر الصديق للمصحف بعد وفاة الرسول ﷺ، ومنه وضع عمر للخراج والدواوين وتمصير الأمصار واتخاذ السجون والتعزير بعقوبات شتى، كإراقة اللبن المغشوش، ومشاطرة الولاة أموالهم إذا تاجروا أثناء ولايتهم، ومن قراراته المصلحية منع تغيب الرجل في الجيش عن أهله أكثر من أربعة أشهر، وفرض العطاء ولكل مولود في الإسلام، وجعل الشورى في ستة من كبار الصحابة.

ومـن ذلـك جمـع عثمـان لكافـة المسـلمين علـى المصـحف الإمـام، وتحريـق المصاحف الشخصية للصحابة وتوريثه للمطلقة أثناء المرض.

ومنه أمر عليٍّ لسيبوية بوضع علم النحو، وتضمين الصناع ما يضيع بأيديهم من أموال إذا لم تكن معهم بينة على أن ما هلك كان بغير سبب منهم، ومنه أخذ معاذ في الزكاة الملابس بدل الحبوب لأنه أنفع للفقراء.

أمثلة على أحكام أخذ فيها الفقهاء بالمصلحة المرسلة:

من ذلك أن أبا حنيفة يحجر على المفتى الماجن (الذي يفتي بالهوى) والطبيب الجاهل والمكاري (المقاول) المفلس، مع أنه لا يرى الحجر على العاقل المبالغ احتراماً لآدميته، ولكنه حجر على هؤلاء منعاً لضررهم على الناس ومنه تجويز المالكية للإمام أن يوجب الضرائب بحسب الحاجة إذا قصر بيت المال عن الكفاية واضطرت الأحوال إلى ذلك.

ومنه تجويز الجمهور قتل أسارى المسلمين إذا تترس بهم الكفار ولم يكن من قتالهم بد.

ومنه إجازة الحنفية والشافعية وجماعة من المالكية شق بطن الأم بعد موتها لإخراج جنينها إذا غلب 'لى الظن أنه يخرج حياً رغم حرمة الميت المقررة شرعاً، لأن حق الحي مقدم على حق الميت.

شروط المصلحة المرسلة:

شرط العلامة الشاطبي في المصلحة المرسلة ثلاثة شروط:

أولها: أن تكون معقولة في ذاتها، بحيث إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول.

ثانيها: أن تكون ملائمة لمقصود الشرع في الجملة، بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من أدلته القطعية، بل تكون متفقه مع المصالح التي قصد الشارع إلى

تحصيلها، بأن تكون من جنسها أو قريبة منها ليست غريبة عنها وإن لم يشهد لها دليل خاص.

ثالثها : أن تعود إلى حفظ أمر ضروري أو رفع حرج لازم في الدين.

رابعها : ضرورة أن تكون المصلحة حقيقية: والأمر المهم الذي ينبغي الالتفات إليه والاحتياط فيه، أن تكون المصلحة حقيقية لا وهمية، فقد يخيل الهوى والشهوة أو الوهم وسوء التصور أو الإلف والعادة لبعض الناس أن عملاً ما مصلحة، وهو في حقيقته مفسدة، أو أن ضرره أكبر من نفقه، فكثير ما يغفل الناس المصلحة العامة لأجل المنفعة الخاصة، أو يغفلون عن الضرر لأجل من أجل النفع العاجل، أو يغفلون الخسارة المعنوية من أجل الكسب المادي أو يتغاضون عن المفاسد الكبيرة من أجل مصلحة صغيرة، فالاعتبارات الشخصية والوقتية والمحلية والمادية لها ضغطها وتأثيرها على تفكير البشر، لهذا يجب الاحتياط والتحري عند النظر في المصالح وتقويمها تقويماً سليماً عادلاً.

القواعد الشرعية المتصلة بالمصالح والمفاسد:

وهي تابعة للمصلحة المرسلة، لكنها أفردناها هذا تأكيداً لها نظراً لكثرة اعتماد الفقهاء عليها في مسائل الفقه السياسي.

من ذلك قاعدة: الضرر يزال، الضرار لا يزال بمثله، يرتكب أخف الضررين، يدفع الضرر الأعظم ويرتكب الضرر الأخف- الضرورة تقدر بقدرها، الضرر لا يتقادم، يرتكب الضرر الخاص لدفع الضرر العام.

اعتمد الفقهاء على القواعد الفقهية المتعلقة بالضرورة، وذلك خلال معالجتهم تبرز حيوية الفقه السياسي وتجدده واستمراره، فالنظر الفقهي لم يقتصر على

المبادئ والأسس، وإنما باشر كل حالات الانحراف والاعوجاج السياسي الذي ساد تاريخ المسلمين السياسي، وطوقها بالتصحيح وإعمال حالات الضرورة والاستثناء.

وتعد القواعد الفقهية الموازنة بين المصالح والمفاسد، وبين المفاسد الأشد أكثر مستندات النظر الفقهي في المباحث المتعلقة بولاية الجائر وفاقد الشروط وبيعة الإكراه وحالات التجزئة ونحوها، وهذا أكبر دليل على تجدده ومرونته واحتواءه للمستقبل وقضاياه، بحيث تكون الشريعة الإسلامية مستوعبة لكافة التحولات والتغيرات التي يشهدها الواقع السياسي ومستقبله.

المبحث الثالث: الفرق بين نظام الحكم كامل الشرعية ونظام الحكم ناقص الشرعية في الفقه السياسي – ضرورة إقامة الحكومة على الأمة لمصلحتها.

إن أول ما ينبغي التقديم به في هذه النقطة هو أن جل واجبات الدولة ومسؤولياتها في مصادر القانون الإسلامي لم تأت موجهة إلى (الدولة) أو شخص (الحاكم) أو الهيئة الحاكمة، بل جاءت موجهة للأمة بصيغة الجمع:

- مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾البقرة/**208**.
- ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ البقرة/**216**.
- ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ آل عمران/**110**.
- ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ آل عمران/**104**.
- ﴿ وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُوْلَـئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ آل عمران/**105**.

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ﴾ النساء/**135**.
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُواْ لاَ تُحَرِّمُواْ طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللّهُ لَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ المائدة/**87**.
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِه إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التوبة/**28**.
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ محمد/**7**.
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذَا جَاءكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ﴾ الممتحنة/**10**.
- وكذلك جاء في الحديث: ﴿الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، وَأَمْوَالُهُمْ بَيْنَهُمْ حَرَامٌ، وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ، يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَيَرُدُّ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ، وَلا يُقْتَلُ ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِه، وَلا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ، وَلا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ وَلا الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ﴾...

فالخطاب للسلطة في أصله خطاب للأمة، وهي التي تتحمل الواجبات والمسؤوليات وتتمتع بالحقوق، ولهذا سميت الواجبات والتكاليف العامة، التي تسهر الدولة على كثير منها بـ (فروض الكفاية)، ويدخل في فروض الكفاية إقامة الحكومة والقضاء والإدارة والصنائع والنشاط الفلاحي والإنشاءات العامة وأشغال التنمية وإطعام الجائع ومداواة المريض وإنقاذ المشرف على الهلاك وبناء المساجد والمدارس.

فهذه الواجبات وغيرها هي فروض كفاية، أي أنها واجبة على كل المسلمين بالتراتب، وتنوب السلطة «عند وجودها» بالنيابة عن الأمة في تنظيمها، ويكون

الكل الإسلامي مطيعاً إن نفذوها بشكل تحصل معه الكفاية، ويكونون عصاة إذا فرطوا فيها، ونجم الخلل بتقصيرهم فيها.

والعلة في ذلك أن حصول هذه الواجبات يعود بالنفع العام على الأمة والتفريط فيها يعود بالضرر العام عليها، فيجب على الأمة تنفيذ الواجبات الكفائية بتأهيل مجموعة أو انتدابها للقيام بها، فإذا قام بها البعض وحصلت الكفاية سقط الواجب على الأمة، وإذا لم تحصل الكفاية أثمت الأمة وبقي الواجب الكفائي قائماً...

ونظراً لما في إقامة الحكومة من المصالح العامة ولما في (الفوضى) من ضرر عام وفساد شامل على الدين والدنيا، أجمع الفقهاء على أن إقامة سلطة ينتظم بها أمر الناس واجب على الأمة وجوب كفاية، وأنه لا يجوز أن يبقى أمرهم فوضى وأن يتخلوا عن نصب سلطان جامع لكلمة المسلمين قائم بأمرهم، وهذا معنى قول عمر: ((إنه لا إسلام إلا بجماعة ولا جماعة إلا بإمارة ولا إمارة إلا بطاعة)).

أصل الحكومة الواجبة على المسلمين هي الكاملة:

ذهب العلماء إلى أن الحكومة المطلوب إقامتها هي حكومة المطلوب إقامتها هي حكومة العدل التي تحترم القانون الإسلامي وتتبع منهاج الحكم الراشد... أما حكومة الجور والاستبداد التي يكون الخلل في نشوئها (دولة القهر والتغلب) أو في عملها (دولة الاستبداد والجور)، فهذا النوع فيه تفصيل نختصره في الآتي: فإذا أمكن إزاحة حكومة الاستبداد والجور من دون مفاسد أكبر كالفتن والحروب وافتقاد الأمن، فإنه يجب إزاحتها واختيار سلطة شرعية وإذا تعذر أو استحال إزالة دولة الجور والاستبداد إلا بمفاسد أكبر، كالفتن والحروب الداخلية وافتقاد

الأمن، (خاصة وأن الدولة الانقلابية والجائرة تكون مدعومة بقوة كبيرة)، فإنه لا ينبغي الخروج عليها في قول الجمهور من العلماء، وتكون هذه الدولة الجائرة (شرعية) بشرعية (ناقصة)، ولها أحكام تفرقها عن دولة (الشرعية الكاملة) وسنتعرض لأهم قواعدها لاحقاً.

ثلاث قواعد لتصحيح الحكومة الناقصة الشرعية:

والعلة التي جعلت الفقهاء يسلبون صفة الشرعية على هذه الحكومة – وإن لم تكن في أصلها شرعية – ما يلي:

أولاً- **مراعاة مصلحة (الأمة/الجماعة):**

لأن إنشاء الحكومة فرضه الشارع على الأمة لمصلحتها وضرورة الحفاظ لأفرادها على دينهم ونفوسهم وأموالهم وأمنهم وسائر حقوقهم، فإذا كان إبطال (حكومة غير شرعية) وتغييُرها سيؤدي إلى إزهاق الأرواح وضياع الأموال وهدار الحقوق وذهاب الأمن، أي إلى نقيض المقصود، فإن العلماء رجحوا أدنى المفسدتين،(وهي الإبقاء على سلطة ناقصة الشرعية تسهر على الشأن العام مع ما في ذلك من مخالفات) على أعظمها (وهي مفسدة الفوضى والفتن الناجمة عن السعير لإزاحتها بالقوة)، فالنظر لمصلحة الأمة هو الذي اقتضى إعطاء صفة الشرعية الناقصة للحكومة المستبدة.

ثانياً- **مبدأ تصحيح العقود الفاسدة في الشريعة:**

إن العقود المشروعة في أصلها لا تبطل شرعاً بإطلاق إذا اعتراها وعرض لها ما يفسدها عند جمهور الأصوليين، فإذا طلق الرجل امرأته وهي حائض، فهذا طلاق وقع مصحوباً بأمر ممنوع شرعاً، لكنه إذا وقع فإن نتائجه تكون صحيحة، وتترتب

عليه آثاره، فيكون طلاقاً نافذاً، وتحرم به هذه المرأة على زوجها، ويجب عليها ابتداء العدة، وتبين بينونة كبرى إذا كانت الطلقة ثالثة...

والبيع مع النجش (أي بالمزايدة على المشتري في ثمن السلعة من دون نية له في شرائها) أو الغبن حرام، لكنه إذا وقع صح البيع عند أكثر العلماء وترتب عليه الملك والتملك، ولا قاعدة الحاكمة في هذا التصحيح أن (المشروع بأصله لا يبطله فساد وصفة).

من هذا الباب صحح العلماء عقد الإمامة إذا حصل فيها ما نهى عنه الشرع، كحيازة السلطة بغير طريق صحيح شرعاً، أو عروض الفسق والانحراف للإمام أثناء ولايته الحكم، وإنما صححه العلماء بناء على تصحيح العقود الفاسدة إذا وقعت ولم يمكن ردها بأن وقع فيها (فوت) لأن الإمامة في أصلها نظام شرعي، فلا تبطل إذا اعتراها ما هو ممنوع.

ثالثاً- **مراعاة التجربة التاريخية للأمة مع الاستبداد:**

فقد أثبت التاريخ أن إبطال ولاية المستبد والجائر والخروج المسلح عليه لا يأتي إلا بنقيض المقصود الشرعي، إذ الذي تكرر في التاريخ – عند الخروج المسلح عن السلطة المستبدة – هو أحد أمرين: إما إلى إراقة الدماء واهتزاز الأمن الاجتماعي مع بقاء السلطة المستبدة واستقوائها أكثر، والأمر الثاني: أن كثيراً من الثائرين نادوا بالمبادئ السامية عند معارضة السلطة القائمة، ثم ما لبثوا أن صاروا أكثر جوراً واستبداداً عند إمساكهم بمقاليد السلطة، كما فعل العباسيون مع الأمويين، والعبيديون مع العباسيين، وكما فعل الموحدون مع المرابطين.

نستنتج من هذا التحليل أن الحكومات الإسلامية نوعان: حكومة (كاملة الشرعية)، إذا كانت على طريق شرعي صحيح في نشوئها وعلمها، وحكومة (ناقصة الشرعية) إذا اختلت في نشؤها أو في عملها أو فيهما معاً، وبالرغم من

اتفاق هذين النوعين في المشروعية الإجمالية فإن الحكومة الكاملة الشرعية فلها أحكام (الفساد)، فتسري عليها القواعد الأصلية، وأما الناقصة الشرعية فلها أحكام (الفساد) الذي يصححه الشرع مراعاة لأمر الجماعة ومصلحتها وحقناً لها عن الفتن، فتسري عليها القواعد الاستثنائية.

الفروق بين الشرعية الكاملة والشرعية الناقصة:

تنقسم الحكومات التي تعاقبت على الحكم في العالم الإسلامي منذ الرسول ﷺ إلى يومنا هذا إلى نوعين أساسيين:

1- حكومات الشرعية الكاملة، وقد عاشها المسلمون في عهود الخلافة الراشدة (خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي)، ويلحق بها عهد عمر بن عبد العزيز الأموي، وبعض الأوقات المتقطعة في تاريخ المسلمين سعى فيها بعض خلفاء وسلاطين الشرعية الناقصة إلى الانصياع لقواعد الشرعية الكاملة، كفترة يوسف بن تاشفين وصلاح الدين الأيوبي...

2- حكومات الشرعية الناقصة، وهي التي تكون فيها الأمة في واقع اختلال أو نقصان جملة من القواعد والشروط الشرعية الكاملة، وذلك إما في شرعية الحكم وتداول السلطة (ولاية الجور والتغلب...)، وإما في مجال شروط التأهيل لمنصب الإمامة (ولاية الفاقد الشروط الشرعية كولاية الفاسق أو الضعيف أو الجاهل (وإما في مجال انخرام الوحدة السياسية للأمة) (دول التجزئة).

3- وهناك حالة تابعة للشرعية الناقصة، وهي حالة ما بعد سقوط الخلافة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى، وقد حملت مستجدات لم يعرفها السابقون، كانعدام السيادة في جل الدول الإسلامية (الاستعمار الأوروبي)، ونشوء حالة التبعية الشاملة للدول الغربية بعد الاستقلال السياسي، وهيمنة الدول الغربية على باقي دول العالم، واستحداث مؤسسات دولية لتنظيم الاستقرار العالمي

حسب موازين القوى ومناطق النفوذ، وإقرار مواثيق دولية لتعميم النموذج الغربي في الحريات والحقوق وأسس التنظيم السياسي.

مما ترتب عنه ازدواجية المشروعية في الدساتير الإسلامية (المشروعية الدينية الأصلية والمشروعية الحداثية الغربية أو الدولية).

كل هذه المستجدات جعلت الفقه السياسي يجتهد لاستيعاب الحالة العامة التي حدثت للأمة الإسلامية، والبحث عن صيغ جديدة لاستمرار المشروعية للمؤسسات في العالم الإسلامي.

الشرعية الكاملة (الولاية الصحيحة) والشرعية الناقصة (الولاية الاضطرارية وتفترق حالة الشرعية الكاملة عن حالة الشرعية الناقصة من خمسة وجوه:

1- أن النظام الحكومي في الإمامة الكاملة مبنى على أساس تعاقدي، بالبيعة الحرة الناجمة عن الانتخاب أو الاستخلاف (ولاية العهد)، أما في الإمامة فأساس الحكم هو القوة والقهر والغلبة أو ما يسميه ابن خلدون (العصبية).

2- أن المتأهل للإمامة العظمى يجب أن تتوفر فيه الشروط الشرعية المعتبرة في التأهيل لها، أما في الشرعية الناقصة فلا تتوفر كاملة في العادة.

3- أن عمل الحكومة في حالة الشرعية الكاملة يقسم بثلاث خصائص:

أولاها: التزامها باختصاصات دينية وسياسية، أما في حالة الشرعية الناقصة فإن الحكومة لا تلتزم بهذه الاختصاصات ولا تتقيد بها كما هي محددة شرعاً.

وثانيها: التزامها بالأحكام الشرعية في سياسية اختصاصاتها، ولكن في الشرعية الناقصة يسعى الفقهاء إلى تحقيق أدنى الشروط والأحوال، وهو عدم مخالفة القواعد المطبقة في السلطات للشريعة الإسلامية بشكل صريح.

وثالثها: أن ولاية الإمام الأعظم في الشرعية الكاملة عامة على دار الإسلام، ولكن في الشرعية الناقصة تعم حالة التجزئة السياسية والدول القطرية في العالم الإسلامي.

4- القاعدة الشعبية (عامة المسلمين) ممثلة في أهل الحل والعقد، تقوم بوظيفتين دستوريتين: **أولاهما**: الشورى، **وثانيهما**: الرقابة، في حين لا يلتزم الإمام في الشرعية الناقصة بمشاورة أحد أو السماح لأحد أن يراقب أعمال سلطته المستبدة.

5- أن مستند شرعية المؤسسات وأعمال الحكومة في الإمامة الكاملة هو النصوص الشرعية والإجماع والمصلحة المرسلة حسب قواعد الفقه السياسي، لكن في الشرعية الناقصة يعتمد العلماء في تصحيح الولاية العامة على مبدأ الضرورة والاضطرار، (الضرورات تبيح المحظورات) أي النظر إلى مصلحة الجماعة/الأمة، حيث قام جمهور العلماء – طوال مرحلة الشرعية الناقصة- بتصحيح ولاية الجور.

والولاية الناقصة عموماً بمبدأ الضرورة، بتقديم مفسدة ولاية المستبد أو المتغلب أو الفاقد الشرعية، على حالة الفوضى وانتهاك الدماء والأعراض والأموال وعدم الاستقرار التي تصاحب إبطال شرعية تصرف السلطة في الولاية غير الكاملة الشرعية، وكما عبر عنها بعضهم قديماً: (ولاية غشوم خير من فتنة تدوم)... لهذا السبب ضيق علماء الفقه السياسي من دائرة الإبطال في العقود وخاصة العقود العامة، لأن الشرعية تتشوف إلى التصحيح، ولذلك في العقود وخاصة العقود العامة، لأن الشرعية تتشوف إلى التصحيح، ولذلك فقد حصروا إبطال ولاية الإمام في أضيق الحدود (الكفر الصريح- العجز).

التعريف بمقاصد الشرع:

قلنا إن جوهر التأسيس والتأصيل في الإسلام هو العبادة، فهو يتعلق بالعقيدة، أي بطاعة الله وامتثال أوامره في الخلق والابتلاء، وقد زود الله تعالى الإنسان لإنجاز هذه الغاية بآليات وفواعل مثل سلامة الفطرة والخيرية، وغير ذلك مما تعرضنا له.

وفي خطوة تالية فقد رسم الإسلام غايات ومقاصد للشرع، ومقصود الشرع في الخلق أن يحفظ عليم، دينهم ونفسه وعقلهم ونسلهم ومآلهم وزاد بعض العلماء: (وأمنهم وحقوقهم وحرياتهم وعرضهم وإقامة العدل والتكافل وكل ما ميسر عليهم حياتهم ويرفع الحرج عنهم ويتمم لهم مكارم الأخلاق ويهديهم إلى التي هي أقوم في الآداب والأعراف والنظم والمعاملات) وهذا البسط لتعريف المصلحة.

وسنكتفي هنا بهذا التعليل من الكلام عن الجانب الفلسفي من (مقاصد الشرع) مخيلين القارئ إلى مظانه في أصول الفقه[1].

وعلى أن تركز «في مظانه من هذا البحث» على المصلحة المرسلة باعتبارها الحفاظ على مقاصد الشرع.

ونكرر ما سبق قوله إن مقاصد الشرع ليس من عناصر البحث، لكنه من الصق حافاته ومتعلقاته، وهو لا بني يطل علينا برأسه بين الحين والآخر وهذا ما دفعنا إلى التعرض بهذا الضروري الوجيز.

مفهوم القاعدة في الفكر الإسلامي:

عرضنا سابقاً لنظرية بناء النظام القانوني تصاعدياً على درجات تنتهي «حسب رأي كلسن» بالقاعدة الكبرى التي تتسم ذرة الهرم أو القمة العليا[1].

---

[1] - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص481 وما بعدها.

وخلافاً لهذه المدرسة فالتدرج قد يبقى على أساس عضوي بيد وإن على هذا الموضوع الأخير لا يعنينا هنا، بالمقابل سنتكلم في حق الفقد الإسلامي على مفهوم القاعدة الشرعية، ثم تدرجها الموضوعي أي كثافة القواعد التي تختزنها وتحتضنها.

1- **معنى القاعدة:**

لغة: أساس الشيء، قال الزمخشري: ((والقواعد جمع قاعدة وهي الأساس والأصل لما فوقه غالباً ومعناها الثابتة))[٢]، وقال صاحب المصباح: ((قواعد البيت أساسه، الواحدة قاعدة))[٣].

واصطلاحاً: الأمر الكلي المنطبق على جميع أجزائه[٤]، أو (قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها نحو الأمر للوجوب حقيقة والعلم ثابت لله تعالى)[٥].

ومعنى أن القاعدة كلية: أن الحكم فيها ينطبق على كل فرد، وقد عرفته المجلة بأنها(حكم كلي أو غالب ينطبق على جزئيات كلها أو أكثرها)[٦]، والفرق بين القاعدة وبين الضابط: أن القاعدة تجتمع فروعاً من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد.

---

[1]- د. ثروت بدوي: تدرج القرارات الإدارية ومبدأ المشروعية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1969، 1970، ص107.

[2]- محمود بن عمر الخوارزمي **الزمخشري**: تفسير الكشاف، 1/311.

[3]- أحمد بن محمد الفيومي المقرئ: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، 2/108.

[4]- المرجع نفسه، 2/108.

[5]- القاضي تقي الدين علي بن عبد الكافي **السبكي**: جمع الجوامع حاشية البنائي، 1/21.

[6]- سليم رستم باز: شرح المجلة العدلية، ص17.

ويرى شارح الأشباه والنظائر من فقهاء الحنفية أن القاعدة حكم أكثري لا كلي ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه[١].

ومثال على القاعدة الكلية التي يتفرع منها عدة أحكام، قاعدة (درء المفاسد أولى من جلب المنافع)، إذ يتفرع منها أحكام جزئية مثل منع الإنسان من التصرف في ملكه إذا كان تصرفه يضر بجاره ضرراً فاحشاً، ومثل صاحب العلو في عمارة ماله حق القرار على الشقة التي أسفل منه، ولصاحب الشقة السفلى حق السقف في الشقة التي تعلوه، فليس لأحدهما أن يفعل شيئاً يضر بالآخر، ومثال، قاعدة (الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة)، فولاية المتولي على الوقف مثلاً أقوى من ولاية القاضي، ولو كان القاضي هو الذي عينه متولياً، وولاية خاصة هي أقوى من ولاية الحاكم، ومثل قاعدة (لا ينسب إلى ساكت قول)، فلو رأى إنسان آخر يبيع ماله فسكت لا يعد سكوته إجازة أو توكيلاً، ولو رأى القاضي الصبي يبيع ويشتري فسكت لا يكون سكوته إذناً في التجارة، وهكذا تتخرج الفروع من القاعدة الكلية[٢]، أو تنطبق القاعدة الكلية على أجزائها .

2- **أهمية القاعدة:**

والقواعد مهمة لأنها تضبط الفروع، وتقيد شوارد الجزئيات، فالجزئيات تتنامى لا يستطيع أن يحيط بها الإنسان كل عمره، ولكن ضبط الفقه بالقواعد يستغنى به عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، وتوجد عند الإنسان الملكة التي

---

[1]- أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني **الحموي**: غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، 1/51.

[2]- سليم رستم باز: شرح المجلة العدلية، ص32 – 43/47.

يستطيع بها الاستنباط أو الاستدلال أو الترجيح، وتمكنه من تخريج أحكام الفقه الجزئية على القواعد العامة، وردّ الأمور الجديدة إليها، وتفريغ المسائل عليها .

3- نشأة القواعد الكلية:

وقد بدأ الاهتمام باستخراج القواعد الكلية في عصور متأخرة عن وضع علم أصول الفقه على يد كبار الفقهاء من أتباع المذاهب الفقهية، وأول من اجتهد في ذلك الإمام محمد بن محمد بن سفيان أبو طاهر الدباس العالم الضرير من أتباع أبي حنيفة، حيث سمع القاضي أبو سعيد الهروي الشافعي بأن أبا طاهر جمع قواعد مذهب أبي حنيفة، فرحل إليه واختبأ في المسجد بحصير بعد أن أغلق أبو طاهر باب المسجد وأخذ يكرر القواعد، فكتب منها أبو سعيد سبع قواعد لم يستطع أكثر من ذلك، لأنه سمل، فأحس به أبو طاهر وأخرجه من المسجد، ورجع الهروي وتلاها على أصحابه[1] وتتالى بعد ذلك استنباط القواعد وكتابتها، فكتب عبيد الله بن الحسن بن دلال المكنى بأبي الحسن الكرخي الحنفي، وهو المتوفي سنة/340هـ/، رسالة في **قواعد الفقه الإسلامي** وهي أقدم مجموعة وصلتنا في شكل رسالة، وقد بلغت سبعاً وثلاثين قاعدة، ثم كتب عبيد الله عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسي، المتوفي سنة/430هـ/في مدينة بخاري، كتاباً سماه **تأسيس النظر** تناول فيه أصولاً رد إليها كثيراً من الفروع، وكتب القاضي حسين المروزي الشافعي، المتوفي سنة/462هـ/، رسالة في بعض القواعد، ثم معين الدين أبو حامد الشافعي المتوفي سنة/613هـ/، ثم كثرت بعد ذلك الكتب في القواعد ومن أهمها : كتاب **الأشباه والنظائر** لجلال الدين السيوطي الشافعي المتوفي سنة/911هـ/، وكتاب **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** للعز بن عبد السلام

[1]- الحموي: غمز عيون البصائر، 35/1.

المقدسي الدمشقي المتوفى سنة/660هـ/، وكتاب **المنثور في القواعد** لعبد الرحمن بن رجب الحنبلي المتوفى سنة/795هـ/، وكتاب **الأشباه والنظائر** لإبراهيم بن نجيم الحنفي المتوفى سنة/970هـ/، وشرحه **غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر** لأحمد بن محمد الحنفي والمتوفى سنة/1098هـ/[1].

الفقه السياسي أو السياسة الشرعية:

تتداخل في القانون العام الإسلامي العام الإسلامي ثلاثة مصطلحات من عدة وجوه، وتتميز من وجه أخرى، وهي: النظام السياسي الإسلامي (أو النظرية السياسية في الإسلام)، والفقه السياسي (أو السياسية الشرعية)، ومقاصد الإسلام في الحكم والمجتمع الإنساني.

النظام السياسي أو النظرية السياسية الإسلامية:

هو مجموعة المبادئ و الأسس الفلسفية و الحقوقية التي ينبني عليها الفكر السياسي في الإسلام، والتي تشكل نظاماً مستقلاً، مثل طبيعة النظام السياسي الإسلامي وخصائصه وعناصره، ومثل مفهوم الإسلام لمجموعة من المبادئ السياسية وخصائصه وعناصره، ومثل مفهوم الإسلام لمجموعة من المبادئ السياسية والاجتماعية، كمفهومه للإنسان والمجتمع والشعب والجماعة والأمة والدولة والحقوق والحريات والمؤسسات والقانون والسلطات والتشريع والعقد الاجتماعي، وباختصار المبادئ الإسلامية للقانون الدستوري، وهذه المسائل هي

1- د. عبد العزيز عزت الخياط: النظام السياسي في الإسلام، القاهرة، دار السلام، ط1، 1999 ص117.

التي تجعل منه نظاماً متميزاً عن النظام الاشتراكي والنظام الديمقراطي الليبرالي، وإن كانت له مع هذين النظامين عدة مشابهات وأوجه التلاقي، والنظام السياسي الإسلامي بهذا المعنى كلي في مفاهيمه المستقلة ومعانيه الخاصة، لا يقبل التبعيض ولا التجزئة، وإن كان يقبل التلاقح ويستوعب التطور والعبرة الإنسانية.

الفقه السياسي:

هو مجموعة القواعد والأحكام الشرعية المتعلقة بالسلطة السياسية منذ نشوئها حتى عملها إلى انتهائها، مما عرف تاريخياً باسم (السياسة الشرعية).

وهذه الأحكام والقواعد شرعية مصدر قوتها الشرع الإسلامي نفسه لا السلطة السياسية ولا العرف، فهي بهذا تختلف عن القوانين الدستورية الوضعية وعن أحكام الدساتير غير المدونة.

والسبب في ذلك أن الفقه السياسي لا يتعلق بالدولة والقائمين عليها فقط، بل يتضمن أحكاماً كثيرة من حقوق وواجبات لعامة الناس، فكل دولة قائمة سواء كانت دولة شورى وشرعية كاملة أم كانت دولة استبداد وشرعية ناقصة، توجد لها أحكام وقواعد فرضتها الشريعة على الناس للتعامل معها والتفاعل مع قوانينها وسلطاتها وأحوالها، وهذا ما يفسر لنا مدى الانسجام أو عدم الانسجام بين الشعوب الإسلامية وأنظمتها الحاكمة ومدى حماسها للعملية السياسية وتفاعلها مع برامج الدولة وأعمالها، مما ينبغي أن يبحث في إطار علم الاجتماع السياسي.

ويتميز الفقه السياسي بأنه يعتمد على (أصول الفقه) و(القواعد الفقهية) وبأنه يتضمن أحكاماً أساسية وأصلية، إما منصوصة في الشريعة وإما مجمعاً عليها من علماء الأمة، كما يتضمن مساحة واسعة من الاجتهادات المبنية على أصول الفقه، وخاصة على المصلحة المرسلة وقواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد، تبعاً لحالة المسلمين والسلطة السياسية والمناخ الدولي.

وهذه الاجتهادات تطورت على مدى/14/قرناً، ساير فليها هذا الفقه الحياة السياسية للمسلمين واستوعب كل التقلبات والتغيرات والانتصارات والهزائم وحالات العدل والجور والشورى والاستبداد، والقوة والضعف، والوحدة والتجزئة، والشرعية الكاملة والشرعية الناقصة...

فهو فقه متطور ومرن، يتميز بخاصتين:

أولاهما: الثبات على المبادئ الشرعية التي شكلها النص والإجماع.

وثانيهما: التطور مع الأحداث والوقائع حسب الزمان والمكان، أو ما يسميه بعض الدارسين: (تاريخية الفقه السياسي).

نطاق الفقه السياسي

السياسة الشرعية ومضمونها ومجالاتها

قلنا إن الفقه السياسي هو مجموعة القواعد والأحكام الشرعية المتعلقة بالسلطة الشرعية منذ نشوئها حتى انتهائها لما عرف تاريخياً بالسياسة الشرعية.

هذا التعريف يسمح لنا بتحديد نطاق السياسة الشرعية عناصرها ومضمونها، أي الرفعة والحقل الذي تتحرك فيه، ومما لا شك فيه أنه ليس من الحكمة التقاط حكم من أحكام الفقه السياسي متعلق بواقعة في زمان أو مكان وجعله عنواناً للفقه الإسلامي، بل لا بد من النظر في كل الاجتهادات ووضعها بشروطها التاريخية والظرفية والاستناد إلى القواعد التي أنتجت تلك الاجتهادات.

ويكمن خطأ أغلب أحكام المدرسة العلمانية في نقدها للفقه السياسي، وطعن أصحابها في النظام السياسي الإسلامي لهذا التفقه، إذ يلتقطون موقفاً أو رأياً أو حالة، ثم يقومون بعمليتين خاطئتين:

أولاهما : عزل هذا الموقف عن أصله الفقهي وعن المواقف الفقهية المكملة والمقيدة، فيقولون: الفقه السياسي يبرر الاستبداد، دون بيان الأصل الفقهي لهذا الموقف، ودون بيان حدود الاستبداد الذي يصححه الفقهاء القيود التي يخضع لها خلال تصحيحه.

وثانيهما: تعميم الأحوال التاريخية على الإسلام نفسه، فيستنتجون من استبداد الحكام أن الإسلام دين الاستبداد، ومن وقوع الصراع على السلطة أن الإسلام هو المسئول عنه.

وفي جميع الأحوال سنتابع في هذا البحث التطور التاريخي لولادة النظرية والفقهية وتخلقها ونشوئها، ثم تكاملها ومراحل هذا النشوء حتى طور استوائها بشراً كاملاً سوياً.

وبعد ذلك سننقي بعض عناصر هذه النظرية وأفكارها ومضمونها مبتدئين بحال الحرب فالسلم، فالاستخلاف ثم العالمية.

ونلفت الانتباه إلى أن النظرية الفقهية الإسلامية، تخلفت في أحضان الأمان وشقت طريقها في قلب مصلحتها وغاياتها تمثلاً للآية الكريمة: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ **التوبة/122**.

وقد نسب صراع حاد بين هذه السلطة العلمية والحاملة للواء الشريعة، وبين السلطة السياسية، وبالطبع فالفقه السياسي «خلافاً لتوائمه من بقية فروع وضروب الفقه» تأثر بهذا الصراع، ونحن بدورنا سنبرز صور لهذه الجدلية: جدلية السياسي والديني في التجربة العربية الإسلامية، ثم نقفي ذلك ببحث جوانب وعناصر النظرية الفقهية وآفاقها ومضامينها وأمهات القضايا والمسائل التي تواجهها بما يشمل فلسفة السياسة الشرعية وأصولها.

بيد أننا قبل الخوض في المواضيع السابقة سنعرض لطبيعة الحقيقة الدينية وتميزها من الظاهرة السياسية الإسلام تميزاً لا يعني الانقسام ولكن لا يعني التطابق بين الظاهرتين.

آفاق ومجالات وعناصر نظرية
فقه السياسة الشرعية

تحتل السياسة الشرعية رقعة واسعة من النظرية الفقهية الأم، ومن جهة أخرى فقد استيقظت هذه النظرية من نومها وسباتها العميق لتفرك عينها، وتكف عن غضبها العميق، وتلبس ثوباً جديداً قشيباً يواكب نهضه دارنا العربية مستجيبة لروح هذا الدين الحنيف...

ونحن في هذه الرقعة الضيقة لن تقوى على تناول وعرض كافة عناصر هذه النظرية ومجالاتها، ولهذا سنكتفي بمناقشة باقة من المسائل التي حرستها وفقهتها وشرحّت جسدها مستهلين بحثنا بفقه الدولة، على أن نثنى البحث بفقه الفرد، وأخيراً نقفي عملنا بفقه العلاقات الدولية، منوهين بأن ما سنتعرض له في فقه الدولة (الداخلي والخارجي) يدخل في مواضيع النظام السياسي والعلاقات الدولية، لكن ذلك لا يمنع من أنه يمس مساً حقيقياً السياسة الشرعية التي تشرع لكافة مجالات الفقه السياسي المتعلق بالسلطة السياسة في الدولة.

فقه الدولة:

وسنتناول فيما يلي المواضيع الآتية:

ضرورة السلطة:

لقد وقف الفكر الإسلامي مع مؤيدي فكرة ضرورة السلطة حتى في أبسط شكل من أشكال الحياة الاجتماعية، وهذا ما أكده الكاتب الإنجليزي "تشيسترتون"

بقوله: ((لو أن جماعة كلها كانت قادة وأبطالاً مثل هانيبال ونابليون، فمن الأوفق ألا يحكموا جميعاً في وقت واحد))[١].

وهذا هو عين الوصف الذي قدمه الأسقف بوسيه للمجتمع الخالي من السلطة، قال: ((إنه مجتمع يستطيع فيه كل النساء أن يعملوا ما يريدون وحيث يملك الكل فعل ما يريدون لا يستطيع أي فردٍ فعل شيء مما يريد مجتمع لا تجد فيه سيداً أو مسوداً وحيث لا سيد فالكل سيد، وحيث الكل سيد ما لكل عبيد))[٢].

ولقد حسم تراثنا العربي الإسلامي هذه المسألة، واعتبرها خارجة عن نطاق الجدل وحسبنا في ذلك أن نشير إلى مقدمة ابن خلدون، حيث دلل المذكور بضرورة وجود وازع وحاكم يزع الناس بعضها عن بعض، ويكون متفوقاً عليهم بالغلبة والحكم بالقهر، وهذا هو أساس التلاحم والتماسك في المجتمع، وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن فكاك العمران عن الدولة، فالدولة دون العمران لا تتصور والعمران دون الدولة والملاك متعذر، واختلال أحدهما يؤثر في اختلال الأخر، كما أن عدمه مؤثر في عدمه[٣].

والخلاصة فالسلطة فطرة وضرورة وفريضة[٤].

وهذا ما عبر عنه الخليفة علي بن أبي طالب، بقوله: ((لا بد للناس من إمارة يسرة كانت أم فاجرة، يقل يا أمير المؤمنين هذه البرة قد عرفناها، فما بابل الفاجرة،

---

[1]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ج1، النظرية العامة للنظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967.

[2]- المرجع السابق، ص11.

[3]- مقدمة ابن خلدون ص139 وص 883.

[4]- د. علي محمد جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، القاهرة، مكتبة وهبة، 1975، ص24.

فقال: تقام بها الحدود، وتأمن بها السبل، ويجاهد بها العدو، ويقسم بها الفيء))[1].

ونخلص من ذلك للقول بأن إقامة السلطة الحاكمة أو الولاية العامة من أعظم القربات عند الله تعالى، فالدولة هي الوعاء العام، والحاضنة الكبرى القوية والقرار المكين لتحقيق ذلك الدور الذي يضطلع به المجتمع في الإسلام هذا الدور يشمل كافة وجود النشاط الحيوي في كافة مجالات الحياة حتى ما اتصل منها لمأكل الإنسان ومشربه وعليه إضافة إلى إقامة مرافق الدولة وولاياتها العامة ومؤسساتها والإشراف المباشر على تصرفات الأفراد وتنفيذ ما أنيط بها إلى تحقيق متطلبات المصالح الحيوية للأمة، وما يوجبه مبدأ التكافل السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وهذا هو فحوى ومدلول الفروض الكفائية العامة.

وهذه المسؤولية العامة تقع على الأمة بكاملها، وعلى الدولة أن تحمل الأمة على أدائها في الظروف العادية والاستثنائية تحقيقاً للتكافل السياسي الملزم بين الأمة والدولة[2].

يقول الإمام الشاطبي: ((إذا قررنا إماماً مطاعاً مفتقراً إلى تكثير الجند لسد الثغور وحماية الملك، وخلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند، فالإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم))[3].

ويقول ابن القيّم إن يحتاج إلى صناعة طائفة: كالفلاحة والنساجة والبناء، فلولي الأمر أن يلزمهم بأجرة مثلهم، فإنه لا تتم مصلحة الناس (المصلحة العامة) إلا

1- الشيخ عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعية، ص140.

2- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص65.

3- أنور الجندي: تصحيح في ضوء الكتاب والسنة، ج2، ص121.

بذلك[1] تطبيقاً لقاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب مفروض الكفاية أو الفروض العامة تؤسس على مصلحة المجتمع وتتولاها نيابة عن المجتمع في العمل على أدائها نيابة عن صاحب المصلحة الحقيقية.

وهذا المعنى يؤكده الإمام الشاطبي بقوله: كل ما كان الفرض فيه مقصوداً قصد الكفاية فإذا قام فيهمن المسلمين من فيه الكفاية فرج من تخلف عن المآثم[2].

قال تعالى: ﴿ إِلاَّ تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً وَيَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ وَلاَ تَضُرُّوهُ شَيْئاً وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ **التوبة/39**.

1- ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص279.

2- فهرس (الرسالة) للشافعي، ص366، تحقيق أحمد محمد شاكر.

الدولة في الإسلام (دولة مثالية واقعية)

نقول دولة مثالية يحركها هاجس القيم والدين والأخلاق، وهو هاجس يملك في الإنسان المسلم حل صغيرة وكبيرة من روحه وكيانه الذين من صلاته ونسكه ومحياه ومماته مشيرين إلى أن الدولة في الإسلام ليست الدولة الفلاسفة مجرد هوامات وتحليقات في السماء، أي ليست تصوراً همجياً على غرار ما وسمه أفلاطون، أو حدده ابن الطفيل في حي بن يقظان والفارابي في المدينة الفاضلة.

فعلى سبيل المثال نحن ندلل بالدولة التي فرغت من المدينة المنورة من السنة الثانية للهجرة، إذ لأول مرة في التاريخ وهذه يصدر في هدى المدينة دستوراً بكل ما تعنيه هذه الكلمة من مدلول ومعنى، ولكن لماذا ندلل ونقول بأنه دستوراً، وليس تنظيم صادر عن محض إرادة السلطة؟؟.

في الحقيقة لقد أخبرتنا الموارد التاريخية بصدور قوانين مثل قوانين حمورابي وغيرها لكن ما هو الفارق بين هذه القوانين وبين دستور المدينة؟؟.

أجل إن قوانين حمورابي نظمت العلاقة بين المواطنين ليس إلا دون أن تقيد السلطة بأي قيد بينما نرى دستور المدينة المنورة يضع القيود حتى على سلطة الرسول ﷺ نفسه فقد نص –فيما نص– على أنه: (مهما اختلفتم في شيء، فإن مرده إلى الله ورسوله)، ولكن الرسول ﷺ مقيد بأحكام القرآن، وبالتالي فسلطته مقيدة وليست مطلقة[١].

---

[1]- راجع كتابنا الصحيفة – الميثاق دستور المدينة أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق، 1996، طـ1، دار المعد، دار النمير.

أما قولنا دولة المثالية، فلأنها تقوم على المثل العليا المستندة أساساً إلى عنصر اعتقادي، يجعل كل تصرف من تصرفاتها مظهراً لهذا الاعتقاد، ومن ثم مجتمع تصرفاتها يؤول إلى أن يكون – كما أكدنا مراراً – عباده، وهو ما رسمه العلاقة ابن خلدون في تمييزه بين الدولة التي تقوم على الدين وبين الملك الدنيوي البحث.

فالوازع في الأولى ذاتي، وفي الثانية خارجي، ثم ترجيحه الثانية على الأولى، وأما كونها (إيجابية)، فذلك لما يتسم به هذا التشريع من الشمول الموضوعي والإنساني والعالمي والزماني والنظري وعلى هذا فجهاز الحكم ليس مفرغاً من المضمون الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والخلقي والاعتقادي، وليس عسيراً على من يقدر هذا الكيان العظيم للدولة –مفهوماً ووظائف وخصائص ومسؤولية كبرى وغاية إنسانية وعالمية- أن يدرك السر في تقدير الإسلام للدولة وتمجيده لها واعتبار إقامتها من أجلِّ فرائض الدين، وإدراك المنزلة التي بوأها الحاكم العادل النزيه على أنه على يمين الرحمن يوم القيامة.

وظائف الدولة في الإسلام

ولنقل «بادئ ذي بدء» إن الدولة في الإسلام هي الوعاء أو الإطار الذي يؤطر كل نشاط حيوي هام لحفظ الجماعة وتأمين ارتقائها في عالم الازدهار فالدولة في الإسلام عنصر حماية أولاً- تظهر هذه الحماية في مقوم الضرورة الذي تكلمنا عليه – وهو مقوم ازدهار، سواء للفرد أم للجماعة وفي كافة مجالات الحياة: الروحية – الاجتماعية – السياسية – الاقتصادية، وهو ما حدا الفقه لاعتبار إقامتها ديناً، قال الإمام ابن تيمية: فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب إلى الله[١].

وهنالك علاقة ارتباط بين تمجيد فلاسفة السياسة في الإسلام للدولة وبين عظم المهمات والوظائف المنوطة بها، ويبدو هذا التمجيد من أن فلاسفة السياسة في الإسلام اعتبروا رئيسها قائماً مقام النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا: موضوعة لتقوم مقام النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا[٢].

وهذا ما حدا الإمام الغزالي أن يشترط فيمن يتبوأ منصب الولاية العامة أن يدرك طبيعتها ودورها وقدرها وأهميتها وخطورتها[٣].

هذه العلاقة المتبادلة بين الدولة والفرد حدت الخليفة المعتصم للقول إذا سمن الراعي سمنت الرعية.

ولا عجب إذاً أن يرى الماوردي يتسم كتابه بعنوان **أدب الدنيا والدين** تدليلاً بطبيعة الوظيفة السياسية التي يغلب عنصرها الدنيوي على الجانب الديني، بل

1- ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص77.

2- الأحكام السلطانية للماوردي، ص5.

3- أبو حامد الغزالي: التبر المسبوك، ص20.

نجد ذلك في أهداف الدولة: دين متبع – سلطان قاهر- عدل شامل – أمن عام – خصب دائم – أمل فسيح[1] والنقطة المهمة في هذا التعداد أنه قصد بالأمل الفسيح عدم الجنوح إلى التشاؤم واليأس[2]، فالفرح والبهجة والطموح، هذه الأمور مصدرها الثقة بالعلي العزيز كما يقرره نسف القيم الإسلامية، وقد يختلف هذا النسق من دولة لأخرى، وهذا ما نلمسه من المفارقات التي يجر بها علماء الحضارة بين قوة الدافع الحضاري عند الياباني، والعكس عند الأمريكي... ولا حاجة للقول بأن عبارة العدل الشامل بإطلاقها وعمومها تشمل العدل الاقتصادي والعدل الإداري والاجتماعي وننوه بأن الإمام الطوسي يرى ضرورة التحري عن الشخصيات ذوي الكفاءات للوقوف على نزاهتهم وعدالتهم[3].

وغير خاف أن ما يتصل بهذا التعداد الإجمالي لوظائف الدولة يحتاج إلى الرهبة لتقرير سياستها الداخلية والخارجية.

1- أبو الحسن الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص116.

2- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص336.

3- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص338.

تكييف السلطة في الإسلام

يفكر الإسلام أن تكون طبيعة السلطة السياسية الحاكمة دينية، أي بنكر وحدة السلطتين الدينية والزمنية، ولكنه لا يفصل بينهما، بل يقيم التمييز لا الفصل بينهما، وبالتالي فالتمييز لا الفصل هو موقف الإسلام[1].

فالعقيدة في الإسلام وإن كانت منطلقاً للحقيقة الدينية، بيد أنها لا تغني معنى، بحيث ينفصل فيه المعنى السياسي عن المعنى الديني والخلقي، والأصح القول إن الإسلام يحكم الصلة بين السياسة والدين بوجه خاص كما يحكم الصلة بين الدين والدنيا، والدنيا والآخرة، حتى غدا كل نشاط إنساني بوجه عام والسياسي بوجه خاص يؤول «كما يقول الإمام الشاطبي» إلى أن يكون عبادة.

هذا المعنى الخاص للسياسي والديني «تمييزاً دون الفصل» هو الحقيقة التي تميز الإسلام وتحكم المعاني الإنسانية.

فالحكومة «في نظر الإسلام» حكومة مدنية وليست ثيوقراطية – غير أنها محكومة بشرع الله وخاضعة في تنصيبها وتوليتها مقاليد الحكم، ويتصل ببحثنا هذا استكناه طبيعة الخلافة ومكانها من أنواع الحكم.

يرى الماوردي «كما قلنا» إنها الخلافة «أي الخلافة» خلافة النبوة حراسة الدين وسياسة الدنيا.

ويقسم ابن خلدون أنواع الحكم إلى ثلاثة أقسام:

1- الحكم الإسلامي، وهو حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي.

1- د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1998، ص103.

2- الحكم السياسي (الديمقراطي)، وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي.

3- الحكم الطبيعي (الاستبدادي): وهو حمل الكافة على مقتضى الفرض والشهوة[1] وأثر عن الخليفة الفاروق ابن الخطاب أنه سأل الصحابي سلمان الفارسي مستفسراً منه قائلاً: أملك أنا أم خليفة؟ فقال: له سلمان إن جبيت من أرض المسلمين درهما أو أقل أو أكثر، ثم وضعته في غير حقه فأنت ملك ولست خليفة، فالخليفة لا يأخذ إلا حقاً ولا يضعه إلا في حق، والملك تصف الناس ويتصرف بهواه[2].

التشريع بالأساس:

وبيان ذلك أن النص إذا لم يكن قاطعاً في معنى معين وإذا كان محتملاً لأكثر من معنى، فللدولة أن تختار«في ضوء مصادر التشريع» المسائل التي تتفق مع المصلحة العامة وليس لأحد غيرها ذلك باعتبارها الأقدر على الإنصات لروح الواقع والسماع لدقات قلبه، ولأنها تملك جهاز الخبرة المفكر، هذا فضلاً عن ضرورة التزامها بمبدأ الشورى السهر على أحكامه بصورة أكمل.

و**الخلاصة** إذا لم يكن هنالك ثمة نص خاص بالواقعة، أو لم يكن هنالك قياس خاص أو إجماع، فيجب تحكيم المبادئ العامة أو مقاصد الشرع، فيجعل المصلحة المرسلة أساساً للحكم شريطة ألا نخرج عن تلك المقاصد والمبادئ العامة، وإن لم يرد فيها نص خاص أو إجماع أو نظير تقاس عليه.

---

[1]- ابن خلدون: المقدمة ص134، وانظر د. شلبي: السياسة في الفكر الإسلامي، ص40.

[2]- السيوطي: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، ج2، ص108.

إذاً كل ما يصدر من تشريع اجتهادي يتعلق بالنظم التي تفتقر إليها مرافق الدولة أو المصلحة العامة ينبغي أن تكون محمولة على مقاصد الشرع الخمسة[1].

وفي هذا مجال خصب للتشريع الاجتهادي الذي يحب أن تنهض به الدولة عن طريق المجتهد وأهل الخبرة العلمية.

وإذا كان تقدم الحياة – حدا الخليفة الراشد عمر بن الخطاب إلى أن يقتبس من نظم بلاد فارس بعض ما تحتاجه الدولة الإسلامية، وما لا يتعارض مع الشريعة، إذا كان الأمر كذلك فما هو موقف الشريعة من هذه المسألة؟؟.

ما يلح علينا حالياً أن نمنح من الحضارة الظاهرة بما يتفق مع أحكام الشريعة، لقد طرحت هذه المسألة في حوارية انعقدت بين الفقيه الحنبلي أبي الوفاء ابن عقيل وبين بعض فقهاء الشافعية حول السياسات الشرعية وعلاقتها بالشرع، تلك المناظرة التي بدأها ابن عقيل، ودارت على النحو الآتي:

- إن العمل بالسياسة هو الحزم، ولا يخلو منه إمام.
- لا سياسة إلا ما يوافق الشرع.
- السياسة ما كان من الأفعال، بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك ولا سياسة إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمثل (التمثيل) ما لا يجمده عالم بالسير وبعد أن يورد ابن القيّم (في كتابه إعلام الموقعين والطرق الحكمية)، هذا الحوار الذي قرر فيه ابن عقيل أن السياسة التي

---

[1]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص347.

تستجيب للمصلحة لا تخالف الشرع، حتى وإن لم ينزل بها الوحي ولم يعرفها عصر النبوة، بل إنها تسمى شرعاً، يعقب ابن القيّم مركزاً رأى ابن عقيل، وهو في تعقيبه يتحدث عن جمود الذين نصروا مضمون الشرع على ما نزل به الوحي، وكيف دفع هذا الجمود إلى سياسة تخالف الشرع، ثم يستطرد، فيذكر أن الشريعة مقاصد وغايات، وليست طرقاً وقوالب وشكليات، ذلك أن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت إمارات الحق وقامت أدلة العدل وأسفر بأي طريق كان، فثم شرع الله دينه ورضاه وأمره، وإليه لم يحصر طرق العدل وأدلته وإماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر.

بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده الحق والعدل، فأي طريق استخرج به الحق وجب الحكم بموجبها والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذاتها وإنما لغاياتها التي هي المقاصد، إننا لا نقول إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة، بل هي جزء منها وباب من أبوابها، إن السياسة نوعان: ظالمة – فالشريعة تحرمها، وعادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة[1].

---

[1] – أورد هذا النص د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، بيروت، دار الوحدة، ط1، 243.

فقه المسألة الوطنية:

هل الدولة في الإسلام دولة إيديولوجية تتعارض مع عالمية الإسلام؟.

هل صحيح أنه (أكثر أعداء الفكرة الوطنية تجد الإسلاميين من أقدم أعدائها)، وهل صحيح القول: إن مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية أنه دين إيديولوجيا بغير جغرافية، تهمة هوية الأرض، أكثر مما تهمه الأرض[1].

ويبدو أن الرأيين السابقين ليسا باليتيمتين، وهكذا نسمع من يؤكد أن الإسلام حزب، فليس له من هذه الوجهة دار محددة بالحدود الجغرافية، يذود ويدافع عنها، وإنما يملك مبادئ وأصولاً يذب عنها، وكذلك لا يحمل على دار الحزب الذي يعارضه ويناقضه، وإنما يحمل ويصول على المبادئ التي يتمسك بها[2].

(ويترتب على كونها فكرية –إيديولوجية–، أنها لا تنتهي حدودها بالبيئة، وإنما تمتد هذه الحدود حيث ينتهي امتداد فكرتها وتشريعها).

(وإن تحقيق العنصر الفكري ينبغي أن يسبق في الوجود أي إنجاز مادي، وكان هذا هو الواقع في عهد الرسالة، لأن محمد ﷺ شرع في ترسيخ الكيان الروحي والفكري والخلقي للدولة في مكة قبل أن يقوم بأي عمل مادي، وأما سائر الكيانات، فقد تم إبتناؤها وتأسيسها لاحقاً في المدينة).

1- د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1987، ص90.

2- د. رضوان السيد: الإسلام المعاصر، نظرات في الحاضر والمستقبل، بيروت، دار العلوم العربية، 1986، ص47.

(ولا يمكن فصل أي من هذه الكيانات عن الأخرى، كما لا يمكن تحقيق الثمرة المرجوة منه دون هذا التكامل والتكاتف فيما بينهما)[1].

ونعتقد أن المسألة الوطنية في الفكر الإسلامي المعاصر تقوم على مثنوية محورها الأول التحديق في الواقع، ومحورها الآخر التحليق في الأفق الإنساني.

الموقف الأول:

يعبر عن نفسه بقوله: إن سياسة البيئة هي سياسة المستقبل، وإن الشعار الأخضر هو لون الشارع والبيت وجدران المكتب وغرف نوم الإنسان في كل مكان في الأرض. والقطب الآخر التقبض يعتقد أن المسلم ليس له إلا جنسية واحدة هي جنسية الأمة الإسلامية، تلك النظرية التي بلورها المفكران الإسلاميين ميان أبو على المودودي ومحمد إقبال[2].

وفي الحقيقة فالإسلام هو دين وعقيدة على مستوى المسكونة، ويتأبى التحقق في شكل سياسي مكاني محدد، ولكن هذه الحركة ليست هداماً سديمياً يسبح في القضاء، وإنما هو حركة مدعوة للتحقق على أرض، وفي الوقت نفسه فهذا السكون ليس ضماً سياسياً موثناً، وإنما مدعو للاعتناق بالحركة أي بالإيمان والعقيدة والدعوة والأخلاق.

ورهان الإسلام هو مصير هذه الجدلية في حركة دائبة، السكون يستدعي الحركة، والحركة ترنو لن تستقر في نظام.

وفي نظرنا إن مصدر الإشكالية يكمن في عدم فهم هذه النوسان، وهذه المعادلة، بل فهمها فهماً مجتزأ، فمنهم من يفهم الأمر على أسا الدعوة فقط، ولد حمل المسلم في ذاته مشروعاً تدميرياً يحطم الحضارات والأمم، وبالعكس فهنالك من يقيم

---

[1]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص295.

[2]- د. برهان زريق: الوطن في الإسلام، ص36.

الإسلام على أساس الانكفاء وراء حدود معينة أو التحقق في شكل سياسي محدد، ومع ذلك فالمطلق طوبى وأمر مرجو، والإسلام لن يقوى على إقامة الفردوس على الأرض لأن الدنيا ستبقى دنيا ومفصولة عن السماء، والإنسان سيبقى هو الإنسان مفصولاً عن الإله وتحته، ومن ثم يكون الإنسان غير أخلاقي إذا قصد تحويل حياته إلى فردوس سماوي عندئذ سيضمن بالبشر على مذلج أوهام لا أخلاقية تؤسس مملكة العنف من حيث تزعم أنها مملكة الحرية الفردوس أرضي وعلى المسلم إذاً أن يحقق المصالحة مع نفسه، بين حقيقته العلوية وحقيقته كمواطن في جماعة سياسية معينة[1].

على هذا الأساس فالدكتور محمد عمارة يتكلم عن موقف الإسلام من تقسيم العالم إلى دار سلام ودار دعوة في ظل نظام دولي وعالمي يصبح العالم بأسره دار عهد، تحكم علاقات دولة وشعوبه وحضاراته عهود ومواثيق، أي يصبح العالم أمة الدعوى التي على المسلمين أن يعرضوا الوجه الحق للإسلام لعل الله يهديها إلى هذا الدين.

ومع ذلك فهذا لا ينسينا أن حب الوطن من الإيمان، فقد كان وداع الرسول لوطنه حاراً يفطر أسمى وحناناً وحباً، ويفيض بمشاعر الحسرة والألم على فراقه، وها هو ينظر إلى وطنه مكة ليلة الهجرة فيخاطبها خطاب المحب الولهان العاشق، فيقول: ((أَنْت أَحَبُّ بِلاَدِ اللّه إلى اللّه، وأَنْتِ أَحَبُّ بِلاَدِ اللّه إليّ، فَلَوْ أَنّ المُشْرِكِينَ لَمْ يُخْرِجُونِي لَمْ أَخْرُجْ مِنْكِ))[2].

وفي الواقع، فالمشكلة السابقة «نقصد بالمشكلة مسألة معقدة لما تحل عند أصحابها» موضع تجاذب، ونحن هنا نلخص هذا التجاذب.

1- د. برهان زريق: الوطن في الإسلام، ص37.

2- المرجع السابق، ص130.

وقد عرضنا لرأي الدكتور الدريني، أما الرأي الآخر «وهو رأي الدكتور غسان سلامة» فقد تضمن ما يلي: ((من هو مثلي من قراء المقدمة، فهو لا بد أن يرى في ذلك صدى لما قرآه من أفكار ابن خلدون، المبدئية للارتباط بالجماعة على أي ارتباط، فيصبح إيثار العصبية القبلية أو القومية أو الدينية على الروح الوطنية أمراً بديهياً))، يقول ابن خلدون: ((قال عمر رضي الله عنه: تعلموا النسب ولا تكونوا كقبط السواد إذا سئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا))، ويذهب في كرهه للانتماء الجغرافي فيرى فيه خطراً يهدد العصبية، وهو بالتالي لا يدع مجالاً للتأكيد على أهمية النسب يقول: وقد كان وقع في صدر الإسلام الانتماء إلى المواطن فيقال: جند قنسرين- جند دمشق – جند العواصم – وانتقل ذلك إلى الأندلس، ولم يكن لإطراح العرب أمر نسب، وإنما كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح حتى عرفوا بها وصارت لهم علاقة زائدة على النسب يتميزون بها عند أمرائهم، ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم وفسدت الأسباب بالجملة، وفقدت ثمرتها من العصبية، فاطرحت ثم تلاشت القبائل فدثر العصبية بجذورها[١].

بكلام آخر «والكلام لا يزال للدكتور سلامة» يقتضي الدفاع عن العصبية تجاهل الأوطان، ويستتبع التعلق بعالمية الدين الإسلامي تجاهل مضاعف للوطنية[٢].

هل إن محبة المسلم لوطنه تتعارض مع عالمية الإسلام؟، ما سبق قوله مجرد أفكار إيديولوجية، ولكن ما هو رأي الإسلام ذاته في الموضوع؟؟ لقد صورت لنا آيات الذكر الحكيم محبة الرسول الكريم لوطنه في الآيات المحكمة الآتية[٣]:

1- ابن خلدون: المقدمة، ص130.

2- د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص91.

3- ويراجع في ذلك القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، م4، ج9/192.

1- قال تعالى: ﴿لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ عَزِيزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ حَرِيصٌ عَلَيۡكُم بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾ التوبة/128.

فالرّسول مُحمَّد ﷺ لم يكن غريباً عن المُجتمع المكِّي، فهو من ذلك المُجتمع نفسه، يرى ويسمع التَّحدَّيات التي يُعانيها مجتمعه، وهو-بهذا-شديد التّأثُّر على ما تُعانوه من مشقَّة وضيق ونَصَبٍ، وهو أيضاً حريص عليكم جميعاً، ثُمَّ يحضُ الرّأفة والرّحمة بالمؤمنين، وهم حقيقيون بها لِصدقهم وثباتهم.

2- قال تعالى[1]: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ إِن لَّمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ أَسَفًا﴾ الكهف/6.

فقد جاء في كُتُب التفسير في معنى هذه الآية الكريمة: (فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَك) أي قاتل نفسه حُزناً وغضباً لإعراضهم عن الإيمان وتكذيبهم بالقرآن، والحقُّ أنَّنا لم نَرَ صُورةً حِرْصٍ أكبر من هذه التي كانت تؤرق الرَّسول الكريم، وتوصلُهُ إلى قَتْل نفسه الشّريفة لا على مصلحة دنيوية، وإنَّما حسرةً وحزناً على عدم إسلام المناوئين للدعوة، وأي إخلاص للقضية أعمق من إخلاص يُؤدِّي إلى حتف النَّفسْ.

3- قال تعالى[2]: ﴿وَأَنِ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِ يُمَتِّعۡكُم مَّتَٰعًا حَسَنًا إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى وَيُؤۡتِ كُلَّ ذِي فَضۡلٖ فَضۡلَهُۥۖ وَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ عَذَابَ يَوۡمٖ كَبِيرٍ﴾ هُود/3.

---

[1]- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، م ط، ج230/1.

[2]- المرجع السابق، م5، ج35/9.

وفي هذه الآية توجيه دقيق للمسلم في الاستغفار، فهو أساس الفَرَج والخير: ﴿وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ﴾ هُود/**52**، ثُمَّ التّوبة إلى الله، وهما مفضيان إلى المتاع الحسن، وإعطاء كُلَّ ذي فضل فضله... هذا هو الله، وهما مفضيان إلى المتاع الحسن، وإعطاء كُلَّ ذي فضل فضله... هذا هو الخيار المناسب لبُلوغ الأهداف، أمَّا في حالة التّولِّي، عن كُلِّ الوسائل في الاستغفار والتّوبة، فليس هُناك أكثر من الخوف على هؤلاء المُتولِّين بلا دُعاء بهلاك، ولا سَبّ، ولا شَتْم.

4- قال تعالى[1]: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ الشعراء/**214**.

إنّ المرحلة الثّانية بعد الدّعوة السَّرِّيَّة هي البداية بالأقربين، فالدّاعي هو أكثر مَنْ يعرف معدنهم، فيقوم بُمخاطبتهم، وينتقى المعادن الطَّيِّبة منهم عن دراية ومعرفة، وقد كان ذلك في مُجتمع يحترم النِّظام القبلي وعُرْفه السّائد، حتَّى إنَّ الدّعوة في مكَّة قد طوَّعت هذا النِّظام القبلي وعُرْفه السّائد، حتَّى إنَّ الدّعوة في مكَّة قد طوَّعت هذا النِّظام لمصلحة الإسلام، فقد جَهَرَ بالدّعوة مَنْ كانت له قبيلة تحميه، بينما كان ضُيوف المُجتمع المكِّي من أهل السِّرِّيَّة أخذاً بالأسباب الشَّرعيَّة، ومهما تكن التّضحيات جسيمة إلاَّ أنها تتصاغر أمام العشيرة القريبة التي ناصرت الرّسول الكريم ﷺ يوم ضَعُفَ النَّاس، وأعطت يوم نجل النَّاس، ونقصد بهم الخُلفاء الراشدين: أبا بكر وعُمَر وعُثمان وعليّ، فَهُمْ القرشّيون الأوائل الذين صَقَلَت معادنهم التّجربةُ والاختبار، فبانت معادنهم النفسية وأخلاقهم العالية، فَمَن يُضَحِّي تضحية الصِّدِّيق بالمال والنَّفسْ؟! ومَنْ يجابه المُجتمع المكِّي مجابهة عُمَر

---

[1]- المرجع السابق، م7، ج16/13.

الذي بإسلامه عَزَّ الإسلام، وانتقلت الدّعوة من السّرِّيَّة إلى العلنيَّة؟ ومَنْ يبذل بَذْلَ عُثمان؟ ومَنْ ينام في فراش النُّبوَّة كما فَعَلَ عليٌّ؟!.

الموقف الثاني:

مَّحبة النبي مُحمَّد ﷺ لوطنه وأمَّته:

قال رسول اللّه ﷺ: ﴿ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الخَلْقَ، فَاخْتَارَ مِنْ الخَلْقِ بَيْنَ آدَمَ، وَاخْتَارَ مِنْ بَنِي آدَمَ العَرَبَ، وَاخْتَارَ مِنْ العَرَبِ مُضَرٌ، وَاخْتَارَ مَنْ مُضرٌ قُريشًا، وَاخْتَارَ مِنْ قُرَيْش بَنِي هَاشِمَ، وَاخْتَارَنِي مِنْ بَنِي هَاشِمُ، فَأَنَا خِيَارٌ مِنْ خِيَارٍ مِنْ خِيَارٍ﴾[1].

لقد وُلد الرَّسول ﷺ في أشرف بُيوت العرب، وشغله همُّ هداية قومه الأقربين أوَّلاً، ثُمَّ النَّاس كافَّة، إذا اشترك الرَّسول ﷺ في حلف الفَضول، وقد كان سببه نُصرة المظلوم، حيث قال بحقِّه الرَّسول الكريم ﷺ: ﴿لَوْ دعُيت لِمثْلِه فِي الإِسْلَامِ لَأَجَبْتُ﴾[2].

ولم يألُ رسول اللّه ﷺ جهداً في تبليغ رسالة الإسلام، ولم يجعل من عداوة المُجتمع الجاهلي موانع لقبول الدّعوة، فقد كان يُصلِّي في الكعبة وفيها ثلاثمائة وستُّون صنماً، وبعد أنْ رجع من الطَّائف يسيل دمه الشّريف، حيثُ أغرى به السُّفهاء صبيانهم، ولَّما نزل عليه مَلَكُ الجبال قائلاً له: إنْ شئَت أطبقتُ عليهم الأخشبيْن، فأجابه الرّؤوف الرّحيم: ﴿بَلْ أَرْجُو أَنْ يَخْرُجَ اللّهُ مِنْ أصلابهم مَنْ يُعَبِّدُ اللّهَ وَحْدَهِ﴾[3].

1- رواه التّرمذي برقم/3532/و/3607/دار إحياء التُّراث العربي، والإمام أحمد، 201/1.

2- الحديث رواه البيهقي، 173/8، والمروزي في تعظيم قَدْر الصّلاة، 543/2.

3- ابن كثير الدّمشقي: البداية والنّهاية، دار الرّيَّان، طـ1، 1988، مُجلَّد 2، ج3/135.

ولَّما بلغ الضّيق بالرّعيل الأوَّل مبلغه جاؤوا إلى رسول اللّه ﷺ فقالوا: ادعُ لنا يا رسول اللّه، فقال لهم النّبيّ الكريم: ﴿قَدْ كَانَ مِنْ قَبْلِكُمْ يُؤْخَذُ الرَّجُلَ فَيُحْفَرُ لَهُ فِي الأَرْضِ، فَيُجْعَلُ فِيهَا، ثُمَّ يُؤْتَى بِالمِنْشَارِ فَيُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ فَيُجْعَلُ نِصْفَيْنِ، وَيُمَشِّطُ بِأَمْشَاطِ الحَدِيدِ مَا دُونَ لَحْمِهُ وَعَظْمِهِ، مَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ﴾ [1].

ولمَّا جاء داعية دوس فقال له: ﴿ إِنَّ دَوْسًا كَفَرُوا بِاللّه، فَادْعُ عَلَيْهِمْ يَا رَسُولُ اللّه، فَرَفَّعَ الرَّسُولُ الكَرِيمُ ﷺ يَدَيْهِ الشَّرِيفَتَيْنِ اللَّتَيْنِ لَمْ تَدْعُوَا بِإِثْمٍ وَلَا قَطِيعَةَ رِحْمٍ، ثُمَّ قَالَ: اَللَّهُمَّ، اهْدِ دَوْسًا﴾ [2].

وقد بلغت محبَّة الرَّسول الكريم لقومه ووطنه كُلَّ مبلغ، وهو يهاجر على نيَّة العودة فاتحاً بعد أنْ تَسبَّبُ بإخراجه نفرٌ شاردون، حتَّى خاطب مكَّة وهو يُودِّعها: ﴿أَمَا وَاللّه لأَخْرُجُ مِنْك، وَإِنّي لأَعْلَمُ أَنّك أَحَبُّ بِلاد اللّه إِلَيّ وَأَكْرَمُهُ عَلَى اللّه، وَلَوْلا أَنّ أَهْلَك أَخْرَجُونِي مَا خَرَجْتُ﴾ [3].

لقد كان وداع الرسول ﷺ لوطنه حاراً يمطر أسى وحباً ويفيض بمشاعر الحسرة والألم على فراقه.

لقد كانت عين الرسول ﷺ وعين أصحابه دائماً وأبداً ومنذ هجرتهم على الوطن الذي أحبوه، فأخرجوا واقتلعوا منه، حتى لقد تمنوا على ربهم أن يجعل هذه الأرض السليبة قبلتهم، قال تعالى معبراً عن هذه العاطفة الجياشة: ﴿قَدْ نَرَى

---

[1] - رواه الإمام أحمد، 109/5، وهو في البداية والنهاية، 212/6، وذكره الحافظ العراقي في المغني، 128/4.

[2] - رواه البخاري، 54/4، ومسلم في فضائل الصحابة/198، والإمام أحمد 243/2.

[3] - رواه الترمذي برقم (3925) والإمام أحمد، 305/4 وبألفاظ متعددة.

تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ البقرة/**144**.

هذا وننوه استطراداً بأن كثيراً من المهاجرين استوخم هواء المدينة باعتباره لم يوافق أفرجتهم، مما سبب لهم الأمراض حتى ضعفوا، وكانوا يصلون من قعود، كل ذلك «ومثله معه من أسباب» نهض سبباً لتحريك لواعج الشوق والحنين إلى الوطن الحبيب، ومن ثم فقد انطلقت ألسنتهم مفصحة عن هذا الشوق، وها هو بلال يرفع عقيرته إذ أقلعت عنه الحمى ليقول:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة	بواد وحولي اذخر وجليل
وهل أردن يوماً مياه مجنة	وهل يبدون لي شامة وطفيل

يقول: ﴿اللّهُمّ العَنْ شَيْبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ، وَعُتْبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ، وَأُمَيّةَ بْنَ خَلَفٍ كَمَا أَخْرَجُونَا مِنْ أَرْضِنَا إلَى أَرْضِ الوَبَاءِ﴾، وروي عن عائشة أنها سألت في حضرة رسول الله ﷺ رجلاً قدم من مكة إلى المدين، فقالت له: ﴿كَيْفَ تَرَكْتَ مَكَّةُ؟، فَذَكَرُ مِنْ أَوْصَافِهَا الحَسَنَة فاغرورقت مِنْهُ عَيْنَا رَسُولَ اللّهِ ﷺ، وَقَالَ: لَا تَشَوَّقْنَا يَا فُلَانٌ، وَدَعَ القُلُوبَ تُقِرُّ.. ﴾.

وكان ﷺ يدعو ربه أن يحبب إليهم المدينة: ﴿اَللَّهُمَّ حَبِّبَ إِلَيْنَّا الْمُدِينَةَ كَحُبِّنَا مَكَّةَ أَوْ أَشِدْ وَصَحِّحْهَا وَبَارِكَ لِنَّا فِي صاعها وَمُدُّهَا﴾.

وكما قلنا سابقاً فحسب الوطن ناموس أبدي فطرت النفس البشرية عليه، وها هو النص القرآني يكشف عن هذا الناموس، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الأَرْضِ

وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ﴾ **الأعراف/10**، أي جعلنا لكم أوطاناً تتبوؤونها وتتمكنوا من الراحة والإقامة فيها[1].

ويوم أن طلب منه عُمر بن الخطاب ﷺ تصفية المنافقين بعد أن أصبح وجودهم عامل عرقلة وإعاقة داخل المُجتمع المُسلمين أجابه الرّسول الكريم ﷺ: ﴿لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ﴾[2].

وقد أشار القرآن الكريم إشارات بليغة لسيرته المُطهَّرة وصفاته الجليلة، فقال جَلَّ شأنه: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ **آل عمران/159**، والآية الكريمة تشرح بجلاء سبب التّجمعُ حول الرَّسول مُحمَّد ﷺ ألا وهو اللِّين والخُلُق والأدب.

وجاء في الحديث الشّريف عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: ﴿جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَ رَجُلٌ يُرِيدُ أَخْذَ مَالِي ؟ قَالَ: فَلَا تُعْطِهِ مَالَكَ، قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلَنِي ؟ قَالَ: قَاتِلْهُ ؟ قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلَنِي ؟ قَالَ: فَأَنْتَ شَهِيدٌ، قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلْتُهُ ؟ قَالَ هُوَ فِي النَّارِ﴾[3].

---

[1] - د. برهان زريق: الوطن في الإسلام، دمشق، دار الأنصار، طـ1، 1997، ص131، أي جعلنا لكم فيها أوطاناً تتبؤونها وتتمكنوا من الراحة في الإقامة فيها.

[2] - لاستبيان معاملة المُنافق في الإسلام يُنظر فقه السِّيرة، د. البوطي، ص245.

[3] - مختصر صحيح مُسلم للمنذري، ص281، برقم/1085/.

وَقَالَ الرَّسول ﷺ: ﴿مَنْ قُتِلَ دُونَ مَاله فَهوَ شَهيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أهله فَهوَ شَهيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دينه فَهوَ شَهيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمه فَهوَ شَهيدٌ﴾[1]، ومعلوم أنَّ هذه المقاصد الثلاثة كُلَّها تُتحقّق في الوطن.

لقد افترض الإسلام فريضة لازمة لا مناص عنها، وهي أن يعمل كُلُّ إنسان لخير بلده، وأن يتفانى في خدمته، وأن يُقَدِّم أكبر ما يستطيع من الخير للأمَّة التي يعيش فيها، وأنْ يقوم في ذلك الأقرب فالأقرب رحماً وجواراً، فَكُلُّ مُسلم مفروض عليه أنْ يَسُدَّ الثّغرة التي هو عليها، وأنْ يخدم الوطن الذي نشأ فيه، ومن هُنا، كان المسلم أعمق النَّاس وطنيَّة وأعظمهم نفعاً لمواطنيه، لأنَّ ذلك مفروضاً عليه من ربِّ العالمي، فهو واجب ديني يبتغى به الآخرة فالمسلمون يحبُّون وطنهم ويحرصون على وحدته القوميَّة، ولا يجدون غضاضة على أيِّ إنسان أن يُخلص لبلده، وأنْ يغنى في سبيل قومه، وأنْ يتمنَّى لوطنه كُلَّ مجد وكُلَّ عزٍّ وفخار.

ثُمَّ إنَّ هذا الإسلام الحنيف نشأ عربيّاً، ووصل إلى الأمم عن طريق العرب، وجاء كتابه الكريم بلسان عربي مُبين، وتوحَّدت الأمَّة باسمه على هذا اللِّسان يوم كان المُسلمون مُسلمين، وقد جاء في الأثر (إذا ذلَّ العرب ذلَّ المُسلمون) وقد تُحقّق هذا حين زال سُلطان العرب السِّياسي، فالعرب هم عصبة الإسلام وحُرَّاسه و(أنَّ العربيَّة اللِّسان)، ومن هُنا كانت وحدة العرب أمراً لا بُدَّ منه لإعادة مجد الإسلام، وإقامة دولته، وإعزاز سُلطانه ووَجَبَ على كُلِّ مُسلم أن يعمل لإحياء الوحدة العربيَّة وتأييدها ومُناصرتها، وهذا هو موقف المُسلمين من الوحدة العربيَّة.

1- رواه البخاري، 179/3، ومسلم في الإيمان، 246، وأبو داود برقم/4772/والترمذي برقم/1418/، وهو في فتح الباري لابن حجر العسقلاني، 123/5.

ثُمَّ إنَّ الإسـلام لا يعترف بالحدود الجغرافيَّـة، ولا يعبـأ بـالفوارق الجنسَّـية الدّمويَّة، ويَعُدَّ المُسلمين جميعاً أمة واحدة، ويَعُدُ الوطن الإسـلامي وطنـاً واحداً، مهما تباعدت أقطاره، وتناءت حدوده، ويُقدِّس المُسلمون هذه الوحدة، ويؤمنون بهذه الجامعة، ويعملون لجِمَعْ كلمة المسلمين وإعزاز أخوة الإسلام[1].

وفي ذلك قال الشاعر العربي:

ولستُ أدري سوى الإسلام لي وطناً	الشّام فيه ووادي النّيل سيّان
وكُلَّما ذُكر اسم الله في بَلَدٍ	عَدَدْتُ أرجاءه من لُبِّ أوطاني

الموقف الثالث:

المُسلمون والقضيَّة الوطنَّية والقوميَّة على مدار التَّاريخ:

تصوَّر كثير من أهل الأهواء والأمراض أنْ يصنعوا خصاماً بين العُروبة والإسلام، ثُمَّ بين المُسلمين وهَمِّه الوطني، فقُدوتنا رسول الله ﷺ قد تَقَدَّم وفاؤه بالعهود، وكذلك فهو الشفيع يوم القيامة، كما ورد في الأثر: ﴿أنَّ الرَّسول الكريم ﷺ تستشفع به الأمم، فيذهب، فيستأذن على ربِّه، ويقع له ساجداً ثُمّ يُقَالُ لي ارْفَعْ رَأْسَكَ سَلْ تُعْطَهْ وَقُلْ يُسْمَعْ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَرْفَعُ رَأْسِي فَأَحْمَدُ رَبِّي بِتَحْمِيدٍ يُعَلِّمُنِي ثُمّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا ثُمّ أُخْرِجُهُمْ مِنْ النَّارِ وَأُدْخِلُهُمْ الْجَنَّةَ﴾[2].

لقد ارتبط مفهوم الوطن وحماية مَنْ فيه ارتباطاً وثيقاً في عقول الصَّحابة الكرام رضوان الله عليهم، وفي سيرة مُصعب بن عُمير رضي الله عنه وهو شهيد القُرآن وحنظلة

1- الساعاتي: رسائل في الادب لاخواني بين الصفار والساعاتي، 114.

2- صحيح البخاري، برقم/6565/ويراجع ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، 417/11 وانظر د. الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص266.

غسيل الملائكة وأبناء الشّاعرة الخنساء، وغيرهم مئات، في هؤلاء أمثلة مُعَبرِّة وواقعيَّة تُعَبِّرُ عن ارتباط مفهوم الوطن بالدِّين، أو العقيدة بالأرض، إذ الإسلام هُويَّة المُواطنة، ويوم أرادت فئة ضالَّة أنْ تُعكِّرَ الجوَّ وأنْ تشغل المُسلمين عن التَّحديَّات التي تجابههم جَهَّز لهم أبو بكر الصِّدِّيق ﷺ جيشاً كبيراً استشهد فيه غالبيَّة حَفَظَه القُرآن، إذ أراد هؤلاء تقسيم الوطن المُسلمين وإهدار ثروته ونظامه الاقتصادي (الزّكاة)، ثُمَّ توالت الأحداث، فقد استشهد عُمَر وعُثمان وعليٌّ رضي الله عنهم جميعاً لتحقيق الهدف نفسه، وبوسائل مختلفة، فبعد أنْ اتَّسعت رُقعة الوطن المُسلمين في عهد الفاروق، وذلك باتِّساع حركة الجهاد وبناء المُؤسَّسات، كان لا بُدَّ أنْ يُستهدف هذا الرَّجل المُلهَم، ولمَّا جمع الأمَّة عُثمان بن عفَّان ﷺ على مصحف واحد، فكان القُرآن هو دستور هذا الوطن كان لا بُد – أيضاً- من أنْ يُستهدف كمنهج جَمعْي، وأنْ يُحرّض عليه الرّعاع بُحُجج واهية، حتَّى سالت قَطراتُ دمه الطّاهرة على مصحفه[1].

ولو سألنا التاريخ الذي كان يحجُ عاماً ويغزو عاماً آخر لكان الجواب أنَّه هارون الرّشيد الذي أيقن أنَّ حماية الوطن فرض شرعيٌّ، وهو الذي كان يخاطب الغيمة فيه قائلاً: ((شَرِّقي أو غَرِّبي أينما ذهبت فخراجُكِ يصلني))، فبغداد الرّشيد كي تكون عاصمة الحضارة لا بُدَّ لها من جانب رُوحي يتحقَّقُ بالحجِّ، وجانب يحمي الحقَّ يُتحقِّقُ بالجهاد والتّضحية.

وقبل ذلك كانت الحلقات العلميَّة للشّيخ عبد القادر الجيلاني تُخَرِّج الجنود والمُقاتلين المُتسلِّحين بالعلم والتّقي، بما شهدت لهم به حطِّين يوم أنْ قاتلوا كجنود

---

[1] - محمد بن إسحاق بن العباس **الفاكهي** المكي: أخبار مكَّة في قديم الدهر وحديثه، تحقيق عبد الملك بن دهيش، طـ1، مكتبة النّهضة الحديثة، 1976، ج3، ص320.

مع صلاح الدِّين الأيُّوبي – يرحمه اللّه- لتحرير الأقصى، وهي صُورة أخرى من صُور الاهتمام بالوطن[1].

لم يكن العرب في يوم من الأيَّام مُنذ أن آمنوا برسالة الإسلام دُعاة عصبيَّة، ولا دعاة قَبَلِيَّة، ولا أنصار جاهليَّة، فقد فارقوا هذه الأمور، وعافَتْهَا أنفسهم منُذ أنْ اعتصموا بجبل اللّه المتين، وآمنوا بأخوة الإسلام، وأنَّها فوق العصبيَّات و فوق العنصريَّة الضّيقة، لذا تراهم لم يستأثروا برسالة الإسلام التي اختارها اللّه لهم، واختارهم لها، وجعلهم خير أمَّة أخرجت للنَّاس، فقد أوصلوا غير العرب إلى أعلى المناصب والمراتب العلميَّة، والدِّينيَّة، والسِّياسيَّة، والإداريَّة، ولم يُفرِّقوا بين العربي وغيره، وليس ذلك غريباً عنهم، وقد تربّوا بمدرسة الإيمان، وتلقوا أخلاقهم وتربيتهم عن سَيِّد الخَلْق الذي تبرَّأ من عمِّه أبي لهب، لأنَّه كَفَرَ وصَدَّ عن سبيل اللّه، وقال عن غيره من المؤمنين: سلمان منَّا أهل البيت[2].

لقد تولَّى الكثير من الموالي أخطر المناصب العلميَّة والدِّينيَّة في الدَّولة الإسلاميَّة، ولم يحزّ ذلك في نُفُوس العرب المُسلمين، فالكفاءة عندهم في الإيمان والإسلام والصّدق فيهما.

ولننظر كيف آخى النَّبيّ الكريم ﷺ بين المهاجرين والأنصار، وكان مَّمنَ آخى بينهم بعض الموالي مع الصَّحابة الكرام، فآخى بين بلال وخالد بن رويحة، وبين مولاه

1- د. ماجد عرسان الكيلاني: هكذا ظهر جيل صلاح الدين، وهكذا عادت القدس، ص202، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995م.

2- رواه الحاكم، 598/3، الطبراني في الكبير، 216/6، وهو في البداية والنّهاية، 180/2.

زيد وعمِّه الحمزة بن عبد المُطَّلب، وبين خارجه بن زيد وأبي بكر الصَّدِّيق، رضي الله عنهم جميعاً[١].

أمّا لو استقرأت حال الدَّولة الإسلاميَّة على مختلف عصورها فستجد الموالي هم أهل الفقه والعلم، ففقيه البصرة مُحمَّد بن سيرين، وعطاء بن رباح، ومُجاهد، وسعيد بن جُبير كُلّهم من الموالي، وفقيه المدينة مُحمَّد بن المنكدر من الموالي أيضاً، ثُمَّ ربيعة الرَّأي فقيه قباء، وطاووس فقيه اليمن، ومكحول فقيه الشام، وهم كُلَّهم من غير العرب، لكَّن الإسلام جمعهم وآواهم في أمَّة الوسطيَّة[٢] إنَّنا في الوقت الذي نُعطي فيه العرب من التقَّدير والقيادة والرّيادة فإنَّه ممَّا يخالف مبادئ الإنصاف، ويُناقض الحقائق ألاّ نعترف بالمُساهمة المُدهشة التي قَدَّمَتْهَا أمم كثيرة للحضارة الإسلاميَّة[٣].

إنَّنا لا نحارب القوميَّة لمُجرَّد أنها قوميَّة، فذلك خطأٌ في الرَّأي وفَسَادٌ في العقل، كما أنَّنا لا نحارب القوميَّة بصفتها الرّابطة الجنسية التي يرتبط فيها الإنسان ببني جنسه ووطنه، فهي «بهذا الاعتبار» حقيقة فطريَّة قائمة بيننا جميعاً، كما أنَّنا لا نحارب القوميَّة، بمعنى أنَّ الإنسان يحبُّ وطنه وأمَّته، ويتمنَّى لهما الرّقيَّ والازدهار، وكذلك لا نحارب القوميَّة التي تعتزُّ بالإسلام وتجعله نظام حياتها ومصدر عزِّها وطريق سعادتها.

---

[1]- انظر حكم التآخي في فقه السّيرة للبوطي، ص109 فما بعدها، وكذلك نشأة الدّولة الإسلامية علي عهد رسول الله، للدكتور عون الشّريف قاسم، ص31.

[2]- د. الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص270.

[3]- محمد محمود الصّواف: المخططات الاستعمارية لمكافحة الإسلام، مع مُقدِّمة الأستاذ علي الطنطاوي، ص53 -54.

لقد وَرَّطت الحضارة الغربيَّة الماديَّة الحديثة كثيراً من أمم الأرض بفكرة التعصُب، حتَّى تحولَّت أكثر الشُعوب إلى ميدان للصّراع القومي العنيف، حيثُ شهدت الكرة الأرضيَّة حربين عالميَّتَينْ أزهقت فيهما ملايين الأرواح، ذلك كُلُّه حُبَّاً في السّيطرة والاستعلاء.

إننَّا نحارب العصبيَّة حيثُ كانت، ولا نريد أن يستعلي أحدٌ على أحد، وندعو إلى الإخاء العام والإنسانيَّة الفاضلة التي دعا الإسلام إلى التآخي في ظلالها الوارفة، وهذه سماتُ أمَّة العرب التي كانت تحمل مكارم الأخلاق إنَّنا نفهم أنَّ الإسلام هو الرَّوح الجديدة التي سَرَتْ في قَلْبِ هذه الأمَّة، فأحياها بالقُرآن والنّور الذي أشرق، فَبَدَدَّ ظلام المادَّة بمعرفة الله تبارك وتعالى، أمَّا أنْ يريد الأعداء نَزْعَ ما في الإسلام من سُلطان على النُفُوس والقُلوب والمُجتمعات وعزل الإسلام عن مُخاطبة النَّاس وصياغة برنامج الخلاص الاجتماعي والأخلاقي، فهذا ما لا نقبله بحال، لأنَّ هذا أمرٌ لا يستحقُّه الإسلام، وهو الدِّين الكامل الشّامل الذي يتناول كُلَّ مظاهر الحياة فيصلحها، ويُقدِّم لها حلاً، أمَّا أنْ يكون الإسلام دين عبادة فقط يمكن أنْ يصدق على منهج مُحرَّف[1]، أما دين الله تعالى الذي يملك أقدم وأرسخ وأشمل قانون دُستوري ودولي، فلا بُدَّ «والحالة هذه» أن يأخذ محلَّه في قيادة النُّظُم والتشريعات[2].

يقول الأستاذ طارق البشري: ((إنَّ من أخطر الانقسامات التي نُعانيها هو هذا الانقسام بين التّيَّار الإسلامي والتّيَّار العُروبي الوطني، وإذا كان الإنكار المُتبادَل يتراءى كثيراً بدلاً من الاعتراف المُتبادَل، وإذا كانت عوامل الاستبعاد والنّفي تغلب

1- د. الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص271.

2- شكيب أرسلان: حاضر العالم الإسلامي، ج1، ص342، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر.

عوامل التّمثيل والدَّعْم، فإنَّ ما بين الجامَعيْن العروبي والإسلامي من وشائج تُنبئ عن إمكانيَّة أنْ تقوم التّغذية المتبادلة بينهما، والأمر كُلُّه يتوقَّف على طريقتنا في طَرْح المسألة عروبيِّين كُنَّا، أو إسلاميِّيْن أو هُما معاً)).

والحقيقة أنه لم يظهر بين العروبة والإسلام عراك قبل منُتصف القرن العشرين، إلاَّ في بلاد الشّام، حيثُ دخلت الدّعوات الاستشراقيَّة كمناهج انسلاخ عن الإسلام والعروبُة معاً، أمَّا رُوَّاد العروبة بمعناها الإسلامي الحميد، فلم تظهر دعوتهم كانسلاخ عن الإسلام إلاَّ بعد انقلاب جمعيَّة الاتِّحاد والتّرقيِّ عام 1908، وما جرى على يد الانقلابيِّين من انتهاج سياسة التّتريك وتسويد للنّزعة الطّورانيَّة، فظهرت الجمعيَّات العربيَّة الانفصاليَّة، وتنامت مع تنامي حركة التّتريك، ولذا، فإنْ كان بعض هؤلاء قد تعاون مع الإنكليز عام 1916، تصديقاً لوعودهم، فقد انكشف لهم انخداعهم بعد ظهور اتِّفاقيَّة سايكس بيكو[1].

((محبَّة الوطن والقوم أساسٌ في الفقه السِّياسي الإسلامي وعبادة للمُسلم، وهي من أعظم الأعمال الصّالحة، ولا فَصْل في الإسلام بين العقيدة والأرض))[2].

1- حول العروبة والإسلام للأستاذ طارق البشري، ص31 فما بعدها، ضمن أعمال النّدوة الفكريَّة التي نَظَّمَهَا مركز دراسات الوحدة العربية وعنوانها (الحوار القومي الدِّيني).

2- د. الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص272.

قال ﷺ: «الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ وَيَرُدُّ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ».

وقد أجارت أم هانئ شخصاً، ثم جاءت إليه طالبة إجازة تصرفها فأجابها – بحديثه الذي يتردد مدى الدهر على مسمع الحياة: «قَدْ أَجَرْنَا مَنْ أَجَرْتِ يَا أُمَّ هَانِئٍ».

لقد انصبت أحكام الإسلام على تكوين المسلم إنسانياً وخلقياً، توصلاً إلى تطهير بواعثه وتقويم إرادته لتنادى به إلى استقامته، لقول ﷺ: «لَا تَزُولُ قَدَمُ ابْنِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ خَمْسٍ، عَنْ عُمُرِهِ فِيمَ أَفْنَاهُ، وَعَنْ شَبَابِهِ فِيمَ أَبْلَاهُ، وَمَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَ أَنْفَقَهُ، وَمَاذَا عَمِلَ فِيمَا عَلِمَ»، وهي هي الشخصية الذاتية للإنسان من حيث كمالاته عقلاً وروحاً وإرادة وعملاً، قال تعالى: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ الطور/**21**، وقال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ الأعلى/**14**، وإذا كان هكذا حق المجتمع تجاه الفرد فمن حقه على المجتمع الإحاطة بمصالحه، فمن لم يهتم بأمر المسلمين، فليس منهم، و كيف لايعنينا أمر المسلمين إذا كان لا يهمنا ما يهممهم.

وقد أجمع الفقهاء على أن لرئيس الدولة في الإسلام تقييد المباح تحقيقاً للتكافل الاجتماعي.

وفي ضوء ذلك فقد منع الخليفة عمر بن الخطاب على حذيفة بن اليمان واليه على فارس تزوجه بكتابية أجنبية وأمره بتطليقها، وقد علل وبرز ذلك بالخشية من فتنة عامة متدفقة بين فتيات الجزيرة...

ومصداق ذلك حديث السفينة (سفينة الحياة التي تبحر بالأمة أفراداً وجماعات)، حيث صور الرسول الكريم التكافل والتضامن الملزم في جميع مجالات الحياة.

وقد رتب الدكتور الدريني على حديث السفينة النتائج الآتية[1]:

1- يتصرف الفرد بحقه بنص الحديث: (لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً، فهو ليس معتدياً ولا يتجاوز حدود حقه.

2- قصد الإضرار بالغير منتفياً لديه لقوله: ولم نؤذ من فوقنا.

3- اتجه قصده إلى التوفيق بين مصلحته الخاصة في الاستقاء من الماء بالعروج إلى أعلى السفينة، وبين مصلحته من هم في أعلاها بعد إيذائهم، ولكنه أخطأ التقدير.

لا يكفي حسن النية أو مشروعية أصل التصوف، بل لا بد النظر إلى الحال المتوقع، فقد يقضى إلى ضرر عام وخطير من حيث إرادة المنفع العام للمجتمع، فالفرد دون توجيه قد يمهل عاقبة تصرفه.

4- لا ينظر في التصرف إلى بواعث، بل إلى المآلات والنتائج المتوقعة، فقد يكون الحق مشروعاً في أصله، ولكنه يصبح غير مشروع في الممارسة والعمل.

1- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص315 وما بعدها.

5- ضرورة تقييد حرية الفرد «ولو حسن النية» ليس مصادرة لها، بل لصالحه وصالح المجتمع، فالتقييد مجرد توجيه إلى النجاة ولأن المصلحة الخاصة لا تنفصل عن المصلحة العامة، ووحدة المصير مؤذن بوحدة المصلحة.

6- المسؤولية العامة تلقى بواجب الإشراف والتوجيه ثم المنع على عاتق المجتمع الممثل في الدولة.

7- التضاد المستحكم بين الفرد والمجتمع لا وجود له في التشريع السياسي الإسلامي وعلى فرض وقوعه فيجب رفعه، وعلى المجتهد أن يتحراه وأن يكون الترجيح مشروع لصالح المجتمع.

8- الحق هو مظهر تلك الشخصية ودليل امتدادها في المجتمع والمسؤولية المتبادلة لا تكفي شخصية الفرد وذوبانها، بل يبقى حقه الخاص تحقيقاً لشخصيته الفردية وبالجملة فمفهوم الحق والحرية انعكاس للفرد في شخصيته الفردية والاجتماعية مما ينبغي عنهما الفردية والإطلاق.

9- حرية الفرد «في مفهوم حديث السفينة» رهن بالنتيجة المبرة للتقييد والمنع ولو بالقوة بنص الحديث: إن أخذوا على يديه تجاوبنا جميعاً.

الحقوق الفردية والحريات العامة

ترى المدرســة الفقهيــة أن مصــدر هــذه الحقــوق هــو الــنص، ولــيس ذات الإنسان، يقول الإمام الشاطبي: ((وأما حق العبد تراجع إلى الله من جهة حق الله فيه، ومن جهة أنه كان لله ألا يجعل للعبد حقاً)).

ويترتب على ذلك أن الإنسان لم يخلق مزوداً بالحقوق والحريات بأصل جبلته، وإنما خلق ليكون حراً بالتكليف والمسؤولية، وهو ما أشار إليه الإمام الشاطبي بقوله: وأما حق العبد فراجع إلى الله من جهة حق الله فيه، ومن جهة أنه كان لله أصلاً لا يجعل للعبد حقاً[1].

واستناداً إلى ما تقدم يرى الدكتور الدريني: ((أن المسلم لم يخلق مزوداً بالحقوق والحريات بأصل جبلته وإنما خلق ليكون حراً بالتكليف والمسؤولية))[2]، ونحن بدورنا نقر «بادئ ذي بدء» أن النص الإسلامي هو مصدر الحق، ولكن القضية الأساسية هي تفسير النص والقض على روحه أو نفسه حسب تعبير الإمام العز بن عبد السلام.

1- الشاطبي: الموافقات، ج2، ص316، وانظر د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ص393.

2- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص393.

وبيان ذلك أنه ما من نص إلا وله تفسير يربطه بروح المشرع تضيقاً أو توسعه، شدة وقسوة أو رحمه، تعصباً أو متسامحاً، فالمشرع يصدر النص لكن الشيء الأساسي هو معرفة روح النص ونفسه التي أفاضت به وأفصحت وعبر عنه.

والنص الإسلامي بروحه وقواعد التفسير فيه بالرحمة والمحبة والسعة وغير ذلك من الأمور تعبيراً عن روح هذا الدين التي هي رحمة للعالمين.

صحيح أن اللّه تعالى قادر أن لا يجعل للإنسان حقاً، لكن كيف ندلل بهذه الافتراضات واللّه خلق الإنسان لعمارة الأرض، ثم استخلفه لهذه الغاية، أليس قول الفاروق عمر متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً، فهذا القول يؤكد تلك الروح التي تكمن وراء النص الإسلامي والتي تفيض بالإشراق والحيوية لصالح الإنسانية تدليلاً وتأكيداً بأنه خلق حراً، وقد استعبد الإنسان في التاريخ لا بأصل خلقه وولادته... لقد كشف الفلاسفة العرب عن هذا التقدم الروحي في عالم الإنسان الفردي والاجتماعي، فلقد آمن جابر بن حيان بتقدم مستمر للإنسان[1]، ودافع الرازي عن المسيرة الفلسفية على الطريقة السقراطية منكراً أن يكون في هذه السيرة تعطيل للحياة الإنسانية وعقبة في طريق نمو الإنسانية وعمران الأرض[2]، أما الكندي والفارابي وابن سينا ومسكويه فقد دعوا إلى ارتقاء الإنسان من مراتب الحياة البهيمية إلى مراتب الحياة العليا القائمة على فضائل الإنسان

1- عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص189.

2- محمد بن زكريا أبو بكر الرازي: مسائل فلسفية، طبعة بول كروس، ج1، ص392.

الحكيم، ولقد جعل الفارابي وابن سينا من الفيلسوف المتصل أو الواصل قريناً للنبي، وإلى مثل هذا ذهب فلاسفة المغرب الاشراقيون[1].

ولقد تطرق الفلاسفة الإسماعيليون في نظرية ترقى الإنسان حتى زعم بعضهم أن الإنسان (ملك بالقوة) وفي مكنته أن يصبح (ملكاً بالفعل)[2] والخلاصة أليس بالإمكان الكلام على هذه الروح الإسلامية التي تثق بالإنسان وتتمسك، وتدلل بتقدمه وارتقائه ونموه وعلوه.

الحق في الإسلام

مضمونه – نطاقه – روابطه

جاء الإسلام لتحرير الإنسان نفساً وعقلاً وإرادةً، وضميراً، باعتباره مدنياً بالطبع، فقد كانت الغاية في منحه الحق أو الحرية مزدوجة: تحقيق مصلحته ثم مصلحة الجماعة، إذ لا انفصال بين المصلحتين، وقد أسهبنا الحديث عن هذا المعنى الذي يطيع الحياة الإسلامية، ودللنا « شاهداً على ذلك» بحديث السفينة.
هكذا كان مفهوم الحق والحرية في الإسلام مشتقاً من هذه الغاية المزدوجة التي هي محور التشريع الإسلامي كله.

فالأصل أن المعنى الاجتماعي والإنساني عنصر جوهري في مفهوم الحق والحرية، وهو مناط المشروعية بمعناها السالف الذكر، فالمشروعية أساسها العدل، إذ لا عدل حيث تنفي المشروعية، فكان هذا الأصل منافياً للفردية في مفهوم الحق

1- د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، 1982، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص45.

2- الداعي اليمني علي بن محمد الوليد: كتاب تاج العقائد ومعدن الفوائد، بيروت1967، ص145.

والحرية في الإسلام، بعكس ما استقر أصلاً في المذهب الفردي[1] وحقيقة الأمر، فالمعنى الإنساني أو الاجتماعي عنصر جوهري في مفهوم الحق في الإسلام إلى جانب عنصره الذاتي الخاص، حيث غدا هذا المعنى الإنساني جزءاً لا يتجزأ من مفهوم الحق، وبالمقابل ليس اليسير التدليل بالحرية الاقتصادية في الإسلام لاتصال الأمر بالمشروعية والعدل، هذا عدا عن كون المعنى الغيري أو الاجتماعي عنصراً جوهرياً في مفهوم الحق الفردي كما لا يكون مشروعاً إلا إذا كان عادلاً[2].

وظاهر وجلي مما ذكرنا أن إسقاط المعنى الاجتماعي من مفهوم الحق الفردي في الإسلام أمر متصور، وبالعكس فمراعاة ذلك المعنى الاجتماعي وتحقيقه عملاً، هو عين العدل والمشرع إذ يوجب على كل مكلف أن يراعي جهة التعاون[3] فهو يؤكد مبدأ التكافل الاجتماعي.

والخلاصة فالحرية المطلقة تتعارض مع مبدأ التكافل الاجتماعي الإسلامي، وهي منافية للعدل والمشروعية، وهذه المقولات: الحق، العدل، المشروعية المعنى الإنساني المغزى الاجتماعي، هذه المقولات مترابطة متواشجة متعاضدة في الإسلام.

وهذا ما حدا ابن خلدون إلى إسقاط المشروعية عن حرية التصرف في الملك احتكاراً...

1- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص397.

2- المرجع السابق، ص399.

3- الشاطبي: الموافقات، ج3، ص357.

هذه المعاني المتعددة المرتبطة بالحق: المعنى الاجتماعي – حق الغير – مشروعية الحق – عدله، وغير ذلك من المعاني التي أجليناها والتي تدخل في تحديد مضمون الحق وجوهره، هذه المعاني – وعلى ضوئها – أسقطت المشروعية عن البيوع الآتي ذكرها، وهي: بيع الحاضر للبادي – تلقي السلع - بيع الاسترسال – بيع المضطر وشراؤه – تقرير حق الفسخ بالنسبة للمقرور – عقد اختلال التوازن في اقتصاديات عقد الإيجار – تحريم انتفاع المرتهن بالعين المرهونة.

حق الرأي في الإسلام وحريته

حرية الرأي في الإسلام مكفولة وشرطها أن تحقق معناها الاجتماعي والسياسي.

- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ **الأحزاب/70**.
- وقوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ **الإسراء/53**.
- وقوله تعالى: ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾ **البقرة/263**.
- وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ **المؤمنون/3**، واللغو هو القول المنافي للحكمة والسداد وحرية الرأي قد تتخذ ضرباً من النقد والنصح النزيه البناء، وبداهة فهذه الحرية أو ضروري حيوي في العلم باعتبار ذلك الطريق الأقوم لاستجلاء الحقيقة.

وتعطيل العقل عن التفكير إرتكاس في الدرك الحيواني الأعجم...

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَـئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَـئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ **الأعراف/179**.

وهنالك ملاحظة هامة تجدر الإشارة إليها، وهي أن الحق في الإسلام يتمتع بقوة الزاوية مقدسة مقررة في القرآن الكريم، في حين أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مجرد من هذه القوة، وشتان إذاً بين قوة الالتزام والاحترام.

والملاحظة الثانية هي كون الحق في الإسلام ذي وظيفة اجتماعية تعطيه هذا البعد الاجتماعي، الذي يتيح نشوء مبدأ نزع الملكية للمنفعة العامة، وفي هذا الصدد يقول الشيخ أبو زهرة[1]: ((أن يكون في النزع نفع عام، وقد روي أن النبي ﷺ حمى أرضاً بالمدينة ومنع ملكيتها الخاصة، وجعلها العامة المسلمين ينتفعون بها)[2]، كما حمى الفاروق عمر أرضاً بالربذة أيضاً قال بعض المحدثين: كلما اشتدت الحاجة عظم حق الناس في الأموال المملوكة، وضيقت حرية التصرف والانتفاع، وحرية المنع والامتناع)).

وهذا هو عين البعد الاجتماعي والتكافلي في الحق كما قرره الإسلام وليست الزكاة المصدر الوحيد لتمويل التكافل الاجتماعي، بل في المال حق سوى ذلك، يقول الرسول ﷺ إن الله فرض على أغنياء المسلمين بالقدر الذي يسع فقراءهم ولن يجهد الفقراء إذا جاعوا أو عروا، إلا بما يصنع أغنياؤهم، ألا وإن الله يحاسبهم حساباً شديداً، ويعذبهم عذاباً أليماً وفي ذلك يقول ابن حزم: ((وفرض على

---

[1] - الشيخ محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الاسلام، ص191.

[2] - د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص409.

الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم بهم الزكوات))[1].

قال سيدنا عمر: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم، فرددتها على فقرائهم، وقوله: والله لو عثر بعير بشط الفرات لخشيت أن يسألني الله عنه يوم القيامة)).

مركز الفرد في الإسلام على الصعيد الدولة:

لقد تحدد هذا المركز بأن تكون الدولة في الإسلام مسؤولة عن الفرد المواطن تجاه بقية الدولة، وذلك في حقوقه وحرياته وكرامته وذاته وحرماته، ومصداقاً لذلك فقد اعتبر عهد الفرد «حتى ولو كان عبداً» منتجاً لآثاره، ونجد مثلاً رائعاً على ذلك، فيما كتبه أبو عبيدة- وكان قائداً جيش للخليفة الفاروق عمر، فقد تضمن هذا الكتاب أن عبداً أمنَّ أهل العراق، وسأله رأيه في ذلك، فكتب إليه الخليفة عمر يقول: إن الله عظم الوفاء فلا تكونون أوفياء حتى تقو فوقوا لهم وانصرفوا عنهم[2].

وبالطبع فحجة عمر في ذلك هي قول الرسول ﷺ: ﴿يَسْعَى بِذِمّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ﴾.

---

[1]- ابن حزم: المحلّى بالآثار، ج6، ص156.

[2]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص403.

الفقه على صعيد العلاقات الدولية

وسنتناول هنا حرث وبحث المواضيع الآتية:

- ✓ دور العنصر الاعتقادي في توطيد دعائم السلم الدولي.
- ✓ التعاون الدولي واجب شرعي.
- ✓ سلم المؤمنين واحدة.
- ✓ التسامح على الصعيد الدولي.
- ✓ فقه الحرب والسلم.
- ✓ مركز الأجانب – دراسة مقارنة.

دور العنصر الاعتقادي في توطيد دعائم السلم الدولي:

وفي رسم السياسة الخارجية على أساس الحق والعدل والمساواة والوفاء بالعهد، على الرغم من اختلاف الدين، وذلك تحقيقاً للوحدة الإنسانية وبيان ذلك صعوبة بل استحالة تحقيق وحدة المعتقد الديني، فهل نضحي –والحالة هذه –بالوحدة الإنسانية؟.

- قال تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ **يونس/99**.
- وقوله تعالى:﴿ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾ **الغاشية/22**.

وإذا كان هنالك استحالة في تحقيق الوحدة الدينية، فالأمر على خلافه بالنسبة الإنسانية التي يمكن تحقيقها، وهكذا فإن إيلاء الإسلام الأهمية الخاصة للعلاقات

الدولية، والمثال على ذلك في المعاهدات التي يبرمها المسلمون مع الغير، فهي مكفولة أولاً من قبل الله قبل أن تكون ميثاقاً دولياً موضعاً للاحترام والرعاية[1].

ولذلك جعل الجهاد متمخضاً في سبيل الله، فهو خير الإنسانية ودون ابتغاء مغنم دنيوي أو سطح سياسي، قال تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِندَ اللّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾ النساء/**94**.

إذاً فلا مجال للقول بأن الفتح الإسلام لم يكن لغير هذا الهدف الإنساني الحضاري العام.

وفضلاً عن ذلك فالإسلام أسبغ على العهود قدسية خاصة عندما ربطها بالمبدأ الاعتقادي، فأوجب الوفاء بها وحذر المسلمين في نقضها نكثاً وغدراً، قال تعالى: ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ الفتح/**10**.

بيد أن الله تعالى حذر منكل خيانة متوقعة من الأعداء، قال تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاء إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الخَائِنِينَ﴾ الأنفال/**58**.

---

[1] - د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص296.

التعاون الدولي واجب شرعي

وشرط ذلك أن يدور التعاون الدولي في دائرة تبادل للمنافع على قدم المساواة تدعيماً للخير الإنساني العام، لقوله تعالى: وتعاونوا على البر والتقوى.

والخطاب موجه إلى الناس كافة بدليل أن الآية الكريمة ابتدأت بتوجيه الخطاب للناس لا إلى المؤمنين، فقالت: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ **الحجرات/13**، والتعارف مقصود به التعاون.

ومن جهة أخرى، فليس للتقوى من معنى إلا العمل الصالح الذي يقوم على بواعث طيبة، ولا ريب أن العمل المثمر البناء على الصعيد الدولي يوثق عرى التعاون بين الأمم.

فالعمل الصالح، الذي هو مظهر للعنصر الاعتقادي وهو التقوى «أو هو الوجه العلمي لها» هو دليل عليها وثمرة لها، فكان سبباً للتفاضل والكرامة، لأنه أساس العمران والحضارة، فلا فصل إذاً بين عنصر الاعتقاد الديني، وبين العمل الدينوي الحضاري، بل هو روحه فضلاً عن إرسائه الأصل الإنساني العام.

وفي الآية الكريمة إشارة إلى وجوب الكف عن العدوان، مما لا يتصل بالصالح العام للإنسانية كلها، وليس مبرراً للعدوان والفتح بقوة السلاح لبسط النفوذ السياسي

أو الاستقلال الاقتصادي أو بواعث التوسع العمراني، ومن أقوى الضمانات لذلك قدسية العهود والجهاد في سبيل الله لتحقيق القيم العليا الخالدة[1].

سلّم المؤمنين واحدة:

حظرت الصحيفة «دستور المدينة المنورة» انفراد جماعة من المسلمين دون بقية أفراد الأمة بعقد السلم، لأن ذلك مدعاة إلى الانقسام قالت هذه الصحيفة: وإن سَلّم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم...[2].

- وبيان ذلك أن السلم مع العدو هو (سلم الهوان) والذل والطغيان والبغي فالله تعالى يقول: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ ﴾ محمد/**35**.
- وقال تعالى:﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ المائدة/**2**.
- وقوله: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ البقرة/**194**، بل لتعارض سلم الهوان على العزة والكرامة والله العزة ولرسوله وللمؤمنين...

والإسلام يفرض الجهاد فرضاً عينياً حال مداهمة العدو ديار المسلمين واحتلاله، جزءاً من أراضيهم، وعلى المسلمين في هذه الحال أن ينفروا ويهبوا ويثبوا خفافاً وثقالاً وإلا كان الجزاء الإلهي استبدال غيرهم بهم، قال تعالى: ألا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً.

فالأصل هنا، أن الدولة مجاهدة وسلمها عزيز:

---

[1]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص305.

[2]- الصحيفة هي الدستور الذي أعلنه الرسول ﷺ في المدينة المنورة في السنة الثانية للهجرة.

- قال ﷺ: ﴿وَالْجِهَادُ مَاضٍ مُنْذُ بَعَثَنِي اللَّهُ إِلَى أَنْ يُقَاتِلَ آخِرُ أُمَّتِي الدَّجَّالَ، لَا يُبْطِلُهُ جَوْرُ جَائِرٍ، وَلَا عَدْلُ عَادِلٍ﴾.
- وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ آل عمران/**139**.
- ومن جهة أخرى، فالتعاون مع العدو أشد إثماً من عقد السلم مع العدو الباغي، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ المائدة/**2**.
- ومقاتلة الباغي نفياً للظلم ونعياً له، قال تعالى:﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾ الشورى/**39**.
- وقوله:﴿ وَلاَ تَرْكَنُواْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللّهِ مِنْ أَوْلِيَاء ثُمَّ لاَ تُنصَرُونَ﴾ هود/**113**.
- وفضلاً عن ذلك فكل عقد أو شرط يحل حراماً هو عقد محرم لقوله ﷺ: ﴿الْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ، إلا شَرْطًا أَحَلَّ حَرَامًا، أَوْ حَرَّمَ حَلاَلاً﴾.

والقتال دون الأرض أو المال أو العرض شهادة في سبيل الله، قال ﷺ: ﴿مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِه فَهوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أهلِه فَهوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِه فَهوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِه فَهوَ شَهِيدٌ﴾، وبذلك تمتزج القيم العليا بالأوطان والأعراض والأموال في التشريع السياسي الإسلامي وهنالك ملاحظة هي حرمة المعاهدات في السلم والحرب وإيثارها على النصرة في الدين على من بيده عهد وميثاق، قال تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ النحل/**91**.

ذلك أن الإسلام لا يفصل الأخلاق عن السياسة والعقيدة الدينية هي التي تجعل القيم الخلقية هذا المقام الأول الرفيع في التشريع والتعامل بيد أنه إذا بدا من المتعاقد ما يشعر يتوقع خيانته فعندئذ، يكون النبذ والنقض هو الأوجب، قال تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاء إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الخَائِنِينَ﴾ **الأنفال/58**.

ولا عجب فلا نكاد نرى قاعدة عامة أو حكماً شرعياً في القرآن إلا وتستند إلى قيمة خلقية.

والإسلام يرى أصل الأخلاق وفي منشئها إلى البصيرة الفطرية عند الإنسان، لقوله تعالى: ﴿بَلِ الْإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴿14﴾ وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ القيامة/**14-15**، ولا تقبل منه المعاذير، فالبصيرة قوة ذاتية مركوزة في الإنسان، تمكنه من التمييز بين الخير والشر.

وقد أشار الرسول ﷺ إلى أن هذه البصائر الفردية الفطرية الذاتية هي التي تكون الوجدان العام، قال ﷺ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضلالة»[1].

والأخلاق في الإسلام ثابتة بالأمور الآتية:

1- بحكم تكوين البصيرة فطرة، وهذه هي الحاسة الأخلاقية في فطرة التكوين الإنساني.

2- بالتشريع الأمر القاطع الذي جاء استجابة لتلك الفطرة.

3- بالعقيدة ضماناً لأصالتها ورسوخها.

---

[1]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص376.

والخلاصة فالدين ضرورة حيوية للنشاط الإنساني، فهو ميزان الأخلاق، ومن جهة أخرى فالأخلاق الإنسان مما يرضى في أعماق نفسه من قوى تدميرية تتمثل في أضوائه وغرائزه.

ومن جهة أخرى فلا تلازم في الإسلام بين الحق والقوة، وقد أفصح عن ذلك الخليفة أبو بكر ﷺ بقوله: ﴿وَالضّعِيفُ فِيكُمْ قَوِيٌّ عِنْدِي حَتّى أُرِيحَ عَلَيْهِ حَقّهُ إِنْ شَاءَ اللّهُ وَالْقَوِيُّ فِيكُمْ ضَعِيفٌ عِنْدِي حَتّى آخُذَ الْحَقّ مِنْهُ﴾.

وقد أكد القرآن الكريم أن غايته الأساسية هي الإصلاح[1]:

- قال تعالى: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ **هود/88**.
- وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلاَ تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ **الأعراف/142**.
- وقوله تعالى: ﴿وَاللّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ **البقرة/220**.
- وقوله تعالى:﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ **محمد/22**، وقوله: ﴿ وَلاَ تَعْثَوْاْ فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ **هود/85**

التسامح في الإسلام:

التسامح في الإسلام ليس مبدأ أخلاقياً صرفاً – عمدته المروءة وإنما مبدأ سياسي دعامته العدل، وكم هو الفارق، بل التناقض أن يقام العدل بين المسلمين، ثم يحجب عن غير المسلمين، إذ يقول بهذا الرأي الأخير، يجعل هنالك صدعاً

[1]- عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، مكتبة الآداب، القاهرة، 1962، ص1-16.

وتناقضاً في الحياة الإسلامية التي توجب الشيء وتنفيه، مع التنويه بأن إرساء العدل مع الغير يتعارض مع مبدأ الرحمة التي يشع بها الإسلام والتي تتسع لتشمل كل شيء، قال تعالى:﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ الأعراف/**156**.

وفضلاً عن ذلك، فأهل الكتاب يتمتعون بالقسط الذي هو أكثر من العدل ونشير إلى أن، وجه التسامح في الإسلام يتصل بحرية العقيدة، ولعمري كيف يمكن التدليل بحرية العقيدة في الحال الذي يرفع به هذا التسامح وتعلق مآلاته وفضلاً عن ذلك فالقسر المادي والمعنوي من شأنه فتح باب النفاق.

ذلك الداء الدوي الذي يحاربه الإسلام أكثر ما حارب الكفر المباح[1] والله تعالى عزز بإطلاق الكرامة الإنسانية القائمة على الفطرة الإنسانية، والكرامة هي وعاء وموطن الحقوق، والمساواة المنطوية على التسامح والمترعة به نجد أساسها في حقوق المواطنة القائمة حتى على عقد الذمة.

هكذا ومما تقدم نحن كافة مسارب الحياة وخيوط الحقوق والقيم والحيوية تنبعث وتفيض من عقد الذمة وفي مقدمة ذلك التفاعل الاجتماعي ولعلنا نجد أنموذجاً الحي فيما قررته تطبيقات سيدنا عمر لذلك الذمي الهرم الضرير فقد فرض له عطاء من بين المال.

بعد أن إعفاء من الجزية، وقال قولته الزائعة الصيت: ((ما أنصفناك، أكلنا شبيبتك، وضيعناك عند الهرم))، وهذا هو مغزى ما جاءه في كتاب سيدنا خالد بن الوليد: ((وجعلت لهم، أمياً شيخ ضعيف عند العمل أو أصابته آفة من الآفات،

---

1 - د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص282

وكان غنياً فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عنه جزئية، وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما أقام بدار الهجرة)).[١]

وقد أمعن الإسلام ووصى عمقاً في كفالة حرية الاعتقاد والعبادة بما يكفل ممارسة الشعائر الدينية: وهذا ما يتضح من كتاب الرسول ﷺ لأهل نجران: ﴿وَلنجران وَحَاشِيَتَهَا جِوَارُ اللّه وَذِمَّةُ مُحَمَّد النَّبِيُّ رَسُولُ اللّه ﷺ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسُهُمْ وَمِلَّتُهُمْ وغائبهم وَشَاهِدُهُمْ وَعَشِيرَتُهُمْ وَبِيَعُهُمْ وَكُلُّ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ﴾ [٢].

وقد بلغ مدى المراعاة والحرص على إقدام أهل الذمة أنه إذا أسلم أحد الزوجين فلا يجوز بمحض الإسلام على الزوج الآخر، حيث اعتبر الإمام الشافعي ذلك تعرضاً ومساساً بعقد الأمة.

وقد حكى ابن حزم أن من كان من الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن تخرج للدفاع عنه بالكراع.

ولقد أقام الإسلام مبدأ التعايش والتعامل على أساس البر والإقساط من جانب المسلم تجاه المخالف، قال تعالى:﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ **المتحنة/8-9**، وليس البر والإقساط هو مجرد إقامة العدل ولكنه التسامح فوق ما يقتضيه العدل كالإرفاق بهم وحسن التعامل معهم[٣].

---

[1] - المرجع السابق، ص285.

[2] - الإمام يوسف: الخراج، ص91.

[3] - الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص226.

مركز الأجانب على صعيد القانون الدولي

«دراسة مقارنة»

لقد تطورت معاملة الأجانب واستقرت أحكامها في القانون الدولي بعد زمان طويل، تغيرت خلاله النظرة إليهم، نتيجة لنمو العلاقات بين الدول، واطراد الاتصال بين الشعوب واستقرار فكرة التضامن بينها، وجرى عرف الدول على أن تلتزم نهجاً معيناً في معاملة الأجانب الذين يوجدون على إقليمها، فلا تستطيع أن تخالف بعض الالتزامات من غير التعرض تبعة المسؤولية الدولية، وقد جاء هذا التطور في معاملة الأجانب نتيجة لامتزاج الثقافات والحضارات، وتشابك المصالح والحاجات، وازدياد الشعور بالضرورة إلى توثيق العلاقات بين الشعوب، وإنماء الروابط بين الدول، وذلك للتوصل إلى تحقيق التفاهم بينها، وإزالة أسباب الشك أو التعصب أو البغضاء وإحلال التسامح والسلام وحسن الجوار محلها.

ولم يكن للأجنبي مركز قانوني في المجتمعات السياسية القديمة، فكان اليونانيون القدماء ينظرون إلى غير اليونانيين أو البرابرة «كما كانوا يسمونهم» نظرتهم إلى الأعداء الذين أعدتهم الطبيعة ليكونوا خدماً وعبيداً لهم[1]. ومما هو جدير بالذكر

---

[1] – استمدت فحوى هذه الدراسة من الدكتور حامد سلطان: القانون الدولي وقت السلم، القاهرة، ط1، 16، ولقد شبه أرسطو في فقرة شهيرة من كتابه (السياسة) الحرب بالصيد، وذلك إذا ما أعلنت على غير اليونانيين الذين (ولدوا ليحكمهم اليونانيون ولكنهم رفضوا الخضوع لهم) واعتبر أرسطو مثل هذه الحرب (مشروعة أو عادلة بطبيعتها) انظر ص11 وما بعدها من مؤلف:

Arthur Nussbaum: Aconcise History of the law of Nations.

أن مواطني (أثينا) لم يكونوا يعتبرون مواطني (اسبرطه) من الأجانب، على الرغم مما كان بين أثينا واسبرطه من حروب مستمرة وعداوة تكاد تكون دائمة وسبب ذلك أن اليونانيين كانوا يشعرون دائماً بأنهم ينتمون إلى مجتمع واحد من النواحي الجنسية والثقافية واللغوية والدينية، وقد ترتب على ذلك اعتراف كل مدينة يونانية لرعايا المدن اليونانية الأخرى (الشقيقة) بالحق في التمتع بنصيب معين من الحقوق العامة، وأصدرت كل مدينة يونانية عدة قوانين نصت فيها على الحقوق التي يتمتع بها على إقليمها رعايا المدن اليونانية الأخرى، ثم تطورت الحال عند اليونانيين إلى الاعتراف لطائفة معينة من الأجانب (أي غير اليونانيين) بمركز قانوني، وقد عرفت هذه الطائفة باسم Mdoikoi، وشملت الأشخاص الذين يقيمون على إقليم المدينة اليونانية بصفة دائمة، ويسجلون رغبتهم هذه في السجلات الرسمية للمدينة، وكان هؤلاء الأجانب يتمتعون بالحماية القانونية للمدينة، دون التمتع بالحقوق السياسية، أو حق تملك العقارات[1].

أما القانون الروماني فقد تطورت أحكامه فيما يتعلق بمركز الأجانب تطوراً كبيراً، فمن الأمور المعلومة أن تطبق أحكام القانون الروماني كان مقصوراً على الرومان وحدهم، وكان الأجانب، من الناحية النظرية على الأقل، معتبرين خارج دائرة

---

[1] – عرفت المدن اليونانية أيضاً نظاماً اشتهر باسم Proxenos، وهو يشبه إلى حد كبير نظام القناصل المنتخبين، وقد كان هذا اللفظ Proxenos يطلق على أحد رعايا المدينة المعروفين الذين تعهد إليه مدينة أخرى بحماية رعاياها المقيمين في مدينته هو وببعض المهام (الدبلوماسية) الأخرى، على أنه يلاحظ أن هذا النظام كان يختلف من عدة نواح عن نظام القناصل المنتخبين. Consules Electeurs، نظراً لأن الـ Proxenos كانت له صفة سياسية أكثر منها تجارية، ولم يكن مأذوناً له بصفة رسمية من مدينته بقيامه بهذا العمل، فلم تكن له براءة اعتماد Exequatur، كما أن سلطاته وأعماله كانت تختلف اختلافاً كبيراً تبعاً للظروف.

أحكامه، وتميز القانون الروماني، بالجمود واشتراط الشكليات المعقدة، وكان ذلك القانون ملائماً لحاجات المجتمع الروماني وقتذاك، ذلك الذي كان، أول الأمر، مجتمعاً يعيش على الفطرة ويحترف الزراعة، ولكن سرعان ما ظهر قصور ذلك النظام المتسم بميسم الجمود عندما اتسعت رقعة روما في عصر الإمبراطورية، وعندما توافد كثيرون من الأجانب عليها، فاعترف الرومان للأجانب بمركز رسمي في سنة/243/ قبل الميلاد وعين لهم موظف قضائي خاص عرف باسم قاضي الأجانب Praetor peregrinus، وذلك للإشراف على شؤونهم، وكان يعاونه في مهمته قضاة معينون للفصل في المنازعات التي تقوم بين الأجانب فيما بينهم، أو بين الأجنبي وأحد المواطنين الرومانيين، وسرعان ما نشأت عن أحكام هذا القضاء قواعد جديدة أكثر تحرراً من قواعد القانون المدني الروماني القديم Jus Civile، وتطورت هذه القواعد ونمت حتى أصبحت قانوناً قائماً بذاته، عرف باسم Jus Gentium[1]، أي قانون الشعوب، تنطبق أحكامه على الأجانب، ثم اتسع نطاقه فيما بعد، فامتد تطبيقه، فشمل الرومان أنفسهم.

ولا شك أن ظهور قانون الشعوب إلى جانب القانون الروماني القديم كان مظهراً لتغير نظرة الرومان إلى الأجانب، وتغلب الأفكار التقدمية نتيجة تأثرها

---

[1] – نسارع على التنبيه بأنه لا يصلح الخلط بين قانون الشعوب هذا والقانون الدولي الذي يحكم العلاقات بين الدول، ذلك أن قانون الشعوب هو قانون روماني وطني رغم أنه تأثر كثيراً بما استعاره من النظم القانونية الأجنبية، وهو قانون خاص وضع ليحكم العلاقات بين الأفراد ولا شأن له بالعلاقات بين الجماعات السياسية في ذلك الوقت، وإنما سمى هذا القانون- الذي وضع في بادئ الأمر لينطبق على الأجانب – بقانون الشعوب، لأن قواعده استمدت من العقل الطبيعي، وهو واحد بالنسبة للناس جميعاً، مما يترتب عليه أن تنطبق أحكامه على الناس جميعاً دون تمييز بسبب الجنس أو غيره من الأسباب.

بمذاهب الفلاسفة اليونانيين، وعلى الأخص فيما يتعلق بالقانون العالمي والقانون الطبيعي، كما كان لظهور الدين المسيحي أثر عظيم ﻓ تطور أحكام معاملة الأجانب، إذ تضمنت تعاليمه الدعوة إلى مبدأ الأخوة بين البشر، وإلى أنهم جميعاً متساوون ﻓ نظر الخالق، وكثيراً ما أشارت كتابات الرعيل الأول من رجال الكنيسة وتعاليمهم إلى القانون الطبيعي، والتزام الحاكمين بتحقيق العدالة بين الناس، وإقرار المساواة بينهم، دون تأثر باختلاف الجنس أو المركز الاجتماعي.

ومن العوامل الرئيسية ﻓ تطور معاملة الأجانب والاعتراف لهم بمركز قانوني منظم، ما أوردته الشريعة الإسلامية الغراء من أحكام تفصيلية ﻓ هذا الشأن، فمن الأمور المعلومة أن الإسلام دين وجنسية معاً، ولذلك كان إسلام الجماعة معناه انضمامها (لدار الإسلام) أي إلى المجتمع الذي يضم جميع البلاد التي تمتد إليها ولاية المسلمين، وقد دعا الدين الإسلامي إلى التسامح مع غير المسلمين، وإلى وجوب احترام عقائدهم وعاداتهم وحقوقهم والتفقد لهم، وأن المتتبع لنصوص القرآن الكريم، والمأثور من الحديث النبوي يرى حقائق واضحة تسود معاملة المسلمين لغيرهم من (الذميين) و(المستأمنين)، وهي الحاكمة المميزة بين العمل الذي يقره الإسلام، والعمل الذي لا يقره الإسلام ﻓ المعاملات الدولية، وتلك الحقائق خمس، وهي العدالة، والمعاملة بالمثل، والوفاء بالعهد، والأخلاق، ونصر الضعيف من غير نظر إلى جنسه أو لونه أو دينه، ويدخل ﻓ هذه الحقائق حماية الحريات الإنسانية، وعلى الأخص حرية الاعتقاد ومنع الفتنة ﻓ الدين.

ونشير فيما يلي إلى كل واحدة من هذه الحقائق بكلمة معلمة وجيزة:

العدالة: قامت العلاقات الإنسانية ﻓ الإسلام على أساس من العدالة، واعتبار الناس جميعاً سواء، وأنه لا تفاضل بينهم أمام الأحكام، وأن نصوص القرآن الكريم ﻓ ذلك كثيرة، وأوضحها ﻓ معاملة المخالف بالعدل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ المائدة/**8**، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ **النحل/90**، وأن تحقيق العدالة بكل معانيها في هذا هو المقصد الأسمى للأديان، وقد ذكر القرآن أن العدل هو الأمر الذي اجتمعت عليه النبوات والديانات السابقة كلها، فقد قال سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ **الحديد/25**، وقد وردت الأحاديث النبوية متضافرة على وجوب العدل، ومنع الظلم مع العدو والولي، وقد دعا النبي عليه الصلاة والسلام الذي يتعصبون لأقوامهم وأوطانهم ألا ينصروها وهي ظالمة، واعتبر الناصر لقومه على الظلم كمن يتردى في ركية من النار، فقال: «مَثَلُ الَّذي يُعِينُ عَشِيرَتَهُ عَلَى غَيْرِ الْحَقِّ مَثَلُ الْبَعِيرِ رُدِّيَ فِي بِئْرٍ فَهُوَ يَمُدُّ بِذَنَبِهِ».

1- **المعاملة بالمثل**: دعا الإسلام إلى العدالة المطلقة التي لا تعرف قريباً موالياً، أو بعيداً معادياً، ودعا إلى قانون عادل في معاملة المسلم لغيره، وذلك القانون العادل وهو (عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به)، وبمقتضى هذا القانون العادل «قانون المعاملة بالمثل» كان على المسلمين أن يعامل من يعتدي عليه بمثل هذه المعاملة، وإذا كان الاعتداء ظلماً فرده عدل، ولذا كان قانون المعاملة بالمثل قانوناً إسلامياً عادلاً، وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾**البقرة/194**.

2- **الوفاء بالعهد**: جاء الإسلام داعياً إلى السلام، ولذلك كان إذا جنح محاربه إلى السلام العزيز الكريم سارع إليه، وقد قال تعالى:﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ **الأنفال/61**.

وهذه المعاهدات لا تستمد قوتها من نصوصها فقط، بل من نية عاقديها على الوفاء، ولذا حث القرآن على الوفاء بالعهد، واعتبر إخلاف العهود من علاقات النفاق وننقل هنا قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴿91﴾ وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثاً تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴿92﴾ وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلكِن يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴿93﴾ وَلاَ تَتَّخِذُواْ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُواْ الْسُّوءَ بِمَا صَدَدتُّمْ عَن سَبِيلِ اللّهِ وَلَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴿94﴾ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِعَهْدِ اللّهِ ثَمَناً قَلِيلاً إِنَّمَا عِندَ اللّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ **النحل/91-95**.

3- **الأخلاق**: إن العلاقات الدولية سواء أكانت ثمة حرب أم كانت سلم بعهد أو بغير عهد، يجب أن تسودها الفضيلة، إذ أن قانون الأخلاق في الإسلام قانون عام وشامل، وإن ما هو شر إن صنعته مع ابن وطنك يكون حتماً شراً إن صنعته مع محاربك، لأن المعاملة بمقتضى قواعد السلوك الفاضل حق لكل إنسان يستحقها بمقتضى الإنسانية التي هي وصف مشترك بين كل أبناء آدم، ولذلك نجد أن

القرآن الكريم كلما أمر بالجهاد كان بجواره الأمر بالتقوى، وتقوى اللّٰه قوامها الاستمساك بالفضيلة.

والمعاملة بالمثل في الإسلام يجب أن تكون دائماً في دائرة الفضيلة الإسلامية فإذا كان العدول يمثل بالقتلى، فإنه لا يسوغ للمسلمين أن يمثلوا بالقتلى كما يفعل، وقد مثيل المشركون في غزوة أحد بعم النبي حمزة بن عبد المطلب ﷺ، فلم يفكر النبي عليه السلام في أن يمثل بأحد من قتلاهم، بل كان ينهي عن ذلك فيقول: ﴿إِيَّاكُمْ والمثلة وَلَوْ بِالكَلْبِ العقور﴾، وكان عليه السلام يوصي أحد جيوشه فيقول: (انطلقوا باسم اللّٰه وباللّٰه، وعلى بركة رسول اللّٰه، لا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً ولا صغيراً، ولا امرأة، ولا تغلوا، وضموا غنائمكم، وأصلحوا، وأحسنوا إن اللّٰه يحب المحسنين.

4- **نصر الضعفاء**: إن الإسلام لا يقر ظلم الضعفاء، فقد قال تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴿5﴾ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ **القصص/5-6**، تلك هي إرادة اللّٰه السرمدية، وهي التي طالب سبحانه بها المؤمنين، ولهذا المبدأ «وهو نصر الضعفاء وحمايتهم» كان الإسلام حريصاً على حماية الحريات الإنسانية، وخصوصاً حرية الاعتقاد.

وحماية الحرية الدينية ليست مقصورة على المسلمين، بل إنها كانت تبسط أيضاً على غير المسلمين، والدليل على ذلك وصايا الخلفاء لأمراء الجيوش بألا يمسوا رجال الدين، ولا الذين انصرفوا إلى العبادة في الصوامع وقد قال النبي عليه الصلاة والسلام لأمير جيشه يزيد ابن أبي سفيان عندما أرسله إلى الشام: ﴿أوصيك تَقْوَى اللّٰه، وَلَا تَعْصُوا وَلَا تَغُلُّوا، وَلَا تَجْنُبُوا وَلَا تَهَدَّمُوا بَيْعَةً، وَلَا تَحَرَّقُوا نخلًا، وَلَا تُحْرِقُوا زَرْعًا وَلَا تُذَبِّحُوا بَهِيمَةً، وَلَا تُقَطِّعُوا شَجَرًا مُثْمِرًا، وَلَا تَقْتُلُوا شَيْخًا

كَبِيرًا، وَلَا صَبِيًا وَلَا صَغِيراً وَلَا امْرَأَةً، وَسَتَجِدُونَ أَقْوَامًا، قَدْ حَبَسُوا أَنْفُسَهُمْ فِي الصَّوَامِعِ، فَدَعَوْهُمْ، وَمَا حَبَسُوا أَنْفُسَهُمْ لَهُ﴾، وقد حدث أن عمر بن الخطاب ﷺ عندما حضر إلى إيلياء ليعقد الصلح مع أهلها نظر ووراءه جيشه إلى بناء بارز قد ظهر أعلاه وطمس أكثره فسأل: ((ما هذا؟ قالوا: هيكل لليهود قد طمسه الرومان بالتراب، فأخذ عمر من التراب بفضل ثوبه وألقاه بعيداً، فصنع الجيش صنيعه، ولم يلبثوا إلا قليلاً حتى بدأ الهيكل وظهر ليتعبد فيه اليهود))، وهكذا كان الإسلام يحمى الحريات، وخصوصاً الحرية الدينية.

وفيما يلي أدبيات الحرب في الإسلام يتلوها ويعقبها فقه السلم.

أدبيات الحرب – فقه الحرب:

وبالطبع نقصد هنا بالأدبيات المعاني الرفيعة والقيم الحية والدوافع والأسس الإنسانية والأخلاقية التي تسوس وتحدد إلى الحرب من منظور ورؤية الإسلام (فقه الحرب).

ويرى الدكتور الفهداوي أن إعلان الحرب في الإسلام إنما يأتي صدى وتلبية للأسباب والدواعي للنداءات الآتية:

1- توجب فريضة الجهاد إعلان الحرب على أئمة الضلال باعتبار أنَّ الإطاحة بهم هدفُ من أهداف الإسلام كيما يكون جمهور المسلمين وجهاً لوجه أمام دعوة الحقِّ وأمام نداء الفطرة، قال تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمۡ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَنتَهُونَ﴾ التوبة/ **12**.

2- مُقاتلة الكُفَّار الذين يلون المسلمين في الموقع الجغرافي، ولهم سياسة دائمة في التّحشيد والتَّمكُّن ماليّاً وعسكرياً، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةً وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾التوبة/ **123**.

3- إيقاف طائفة البغي عند حدودها، حتَّى تتحقَّقَ العدالة في المجتمع، ويعيش النَّاس بأمان، وتمارس المُؤسَّسات المَدَنّية صلاحيَّاتها، قال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي

تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ الحجرات/9.

4- رفع الظلم عن المسلمين قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ الحج/39.

5- معاقبة المُفسدين في الأرض بقصد القضاء عليهم بوصفهم عنصراً مُخلاً بأمن المُجتمع ومُدَجّناً للجريمة قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ المائدة/33.

فالجهاد أساس عزّة الأمَّة، وهو فرْضُ عَيْنٍ عليهما حين العُدوان عليهما، وفَرْضُ كفاية حين تعمل على نشر الدّعوة في العالمين، وهو حائل دون عُدوان أعداء الله، ويُشَرَّعُ رَفْعاً للظُّلم وتوحيداً للمُجتمع[1].

ونستطرد الحديث فنقول إنه: إذ كان حيال الكلمة (الدعوة) مفهوم، فما بال الجهاد الآخر بالسيف إلا يؤدي إلى الانقسام والتكتل الدولي، لاسيما أن نار هذا التكتل سرعان ما تلتهب وتشتعل، فمثلاً قد يقودنا (فرض الكتابة) إلى تكتل العالم المسيحي أو البوذي أو الهندي وعندئذٍ ليس أمام المسلمين «في هذا الانتعاش» سوى بذلك السلام للعالم حسب المبدأ الذي نطق به الرسول الأعظم.

لقد سألت أسماء بنت أبي بر النَّبيّ ﷺ هل تَصلُ أمَّها حين قدمت عليها مُشركة؟ قال: (نعم)، خرَّجه البُخاري ومُسلم[1]، وبمعنى آخر، فالأمر بالقتال مصروف إلى

1- د. مُحمَّد الصّادق عفيفي: المجتمع الإسلامي والعلاقات الدّوليَّة، ص140، مكتبة الخانجي، وانظر د. الفهدواي: الفقه السياسي الإسلامي، ص202.

المعتدين: ﴿ وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ﴾ البقرة/**190**.

لا بُدَّ من أن يسبق حالةَ الحرب إنذارُ النَّاس ودعوتُهم إلى دين الإسلام ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ النور/**54**، ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ الإسراء/**15**.

وعند عدم الاستجابة يخَّيرون بين إعطاء الجزية، ليعيشوا مُواطنين في الدَّولة الإسلاميَّة، لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وبين حالة القتال والجهاد، هذا كُلَّه في حالة قيام دورة للإسلام، أمَّا في حالات ما قبل الدَّولة أو التهيئة لها فليس هُناك إلاَّ الصّبر والعمل[٢].

---

[1]- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، م9، ج40/18.

[2]- اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب، وكما يلي:

الأول: يجب تقديم الدّعوة إلى الإسلام قبل القتال مُطلقاً من غير فرق بين مَنْ بلغتهم الدّعوة ومَنْ لم تبلغهم، وبه قال مالك بن أنس والهادويَّة.

الثاني: لا يجب تقديم الدّعوة مُطلقاً، وهو قول الإمام أحمد بن حنبل.

الثالث: يجب تقديم الدّعوة لَمنْ لم تبلغهم، ولا يجب ذلك إنْ بلغتهم، لكنَّه يُستحب أو يجوز أن يُقاتلوا قبل أنْ يُدعوا، وبه قال نافع والحسن البصري والثّوري واللّيث والشّافعي وابن المُنذر، وهو قول جمُهور أهل العلم، وكذا قال النّووي، وهو قول أكثر العلماء كما في عُمدة القاري، 100/1، وشرح صحيح مُسلم للنّووي، 36/2، أبو سليمان حمد بن محمد المعروف **بالخطابي**: معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، 262/2، صديق بن حسن **أبو الطيب القنوجي**: والرّوضة النّديَّة شرح الدرر البهية، 486/2.

ومن استعراض الأدلَّة فإنَّ الذي يبدو – والله تعالى أعلم – أنَّ القول الثالث هو الأرجح، وتفصيله في المطولات.

أنْ لا تستَهدف الحربُ إهلاكَ الحرث والنَّسل والأطفال وكبار السِّنِّ والمزروعات، وكُلَّ ما يُعَدُّ من المصالح العامَّة للمُجتمع، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾ النساء/**90**.

قال القرطبي: ((في هذه الآية دليل على إثبات المُوادعة بين أهل الحرب وأهل الإسلام إذا كان في المُوادعة مصلحة للمُسلمين))[1]، قال ﷺ: ﴿اغزوا باسم اللّه، وفي سبيل اللّه، قاتلوا مَنْ كَفَرَ باللّه، اغزوا، لا تغلوا، ولا تُمثِّلوا، ولا تقتلوا وليداً﴾[2].

فالحرب لا تُبرِّرُ الخروج على قواعد العدل والإنصاف، ولا تعطي الحقَّ في السُّلوك الاستفزازي، فلا تجوز المُباغتة أو مُهاجمة العدوِّ على غرَّة، كما أنَّ باب الحوار يبقى مفتوحاً حتَّى مع بداية الحرب، كذلك فالحرب، لا تُبَرِّر الغدر والخيانة، فالالتزام بالوفاء وبالعهود ليس موضع مُناقشة حتَّى لو غدر الطَّرف الآخر.

وفضلاً عن ذلك، (و لابُدَّ من الإنذار قبل الشُّروع بالقتال لِمَنْ لم تبلغهم الدّعوة، ولا يجوز قَتْلَ النِّساء، والأطفال والشُّيوخ، والرُّهبان، والأُجَرَاء، ومَنْ أسلم حال القتال والحب، وهي لا تُبَرِّرُ الخُروج على قواعد العدل والإنصاف، ولا تُعطي الحقَّ في السُّلوك الاستفزازي، ولا تُعلَن لِمُجرَّد الاختلاف العقائدي، بل لا بُدَّ من تحقُّق العُدوان)[3]، والحروب في الإسلام شر لا يلجأ إليها إلا كل باغ أو عاد، ولكن هل

---

[1] - ويراجع في ذلك الجامع لأحكام القرآن، م3، ج5/199.

[2] - صحيح سُنن ابن ماجة، مُحمَّد ناصر الدِّين، 2/ 140،141، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1.

[3] - د. الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص205

هناك عوامل تحدو المسلمين إلى مبادرة الحرب وإعلانها؟. هذا ما سنبحثه في أطروحة السيف ومسألة الجهاد في الإسلام.

أطروحة السيف ومسألة الجهاد في الإسلام[1]

يقدم الإسلام نفسه باعتباره لا يتوجه إلى شعب معين أو منطقة بذاتها دون سائر أصقاع المعمورة، بل هو خطاب موجه للبشرية جمعاء.

- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ سبأ/**28**.
- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء/**21**.

هذه الرسالة العالمية دفعت العرب والمسلمين لنشر الدعوة، وتعميم السيادة الإسلامية، وتجسد ذلك ي موجة الفتح.

وبالطبع، فقد لعبت ظروف داخلية وخارجية في توقف حركة الفتح الإسلامي، واقتنع المسلمون باستحالة تملكهم للكون أجمع، وبدا للفقهاء أن العالم منشطراً إلى دارين: دار الإسلام، ودار الحرب.

ولكن ما هو موقف الفقه الإسلامي المعاصر، وهل أخذ بتلك المنظومة السابقة، أم كان له رأيه الخاص والمستقل.

يمكن أن نلخص هذا الفقه المعاصر في أطروحتين: أطروحة السيف وأطروحة السلام فأنصار أطروحة السيف لا يخفون تعلقهم بهذا التقسيم الثنائي للكون، الأمر الذي يجعلنا لا نرى في كتابتهم أي ذكر للفظة دولة[1].

---

1 – هذا البحث استقى بكامله من كتاب الوطن في الإسلام د. برهان زريق، دمشق، دار الأنصار، طـ1 1997، ص183، وما بعدها.

ولكن كيف يمكن أن نوفق بين هذا التصور للعالم بثنائيته القطبية، وبين التصور المعاصر للعالم القائم على أساس مبدأ سيادة الدولة.

يقول أحد ممثلي هذا الاتجاه: ((غير خاف عليك أن الإسلام حزب Party، فليس له من هذه الوجهة دار محدودة بالحدود الجغرافية، يذود، ويدافع عنها، ويستميت في الدفاع عنها، وكذلك لا يحمل على دار الحزب الذي يعارضه، ويناقضه، وإنما يحمل، ويعول على المبادئ التي يتمسك بها))[٢].

وبالطبع فالرأي المذكور يقترب من دينامية المفكر الإسلامي "إقبال"، كما يقترب من رأي أحد العلماء اللبنانيين، القائل: ((إن مشروعنا هو أن تصبح المنطقة أمة، فلا يصح القول إن هنالك دولاً في منطقة الشرق الأوسط، بل توجد عشائر وطوائف، وقد بدأ هذا المشروع بانتصار الثورة الإسلامية في إيران، وهو مشروع الأمة، ودولة الإسلام الكبرى))[٣].

وهذا يعني أن التوجه المذكور يسقط نهائياً أي مخاض تاريخي للمنطقة العربية باتجاه تحقيق الوحدة العربية، ويقصر بالمقابل كل فاعلية تاريخية على تحقيق الأمة الإسلامية ويمكن التأكيد أن هذا الرأي هو صياغة بشكل آخر لنظرية دار الحرب ودار الإسلام المعهودة لدى الفقهاء التي سادت في العصور الوسطى.

ولعل أصحاب هذا الاتجاه يستندون إلى العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، من ذلك قوله تعالى:﴿ كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾ **آل عمران/110**.

---

[1]- أنور الجندي: تصحيح في ضوء الكتاب والسنة، دار الاعتصام، بيروت.

[2]- القول للمودودي انظر عبد اللطيف حسني: التصور الإسلامي للعالم، ص94.

[3]- إبراهيم الأمين: الحركات الإسلامية في لبنان، دار الشراع، بيروت، 1985.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الحجرات/**10**.

كما يمكن القول إن الرأي المذكور يستند إلى كلمة أمة الواردة في الميثاق (الصحيفة أو الكتاب) الذي أبرم بين المهاجرين والأنصار في السنة الأولى للهجرة، إذ عرفت المادة الأولى منه (أمة المسلمين) بقولها : أنهم أمة واحدة من دون الناس[1].

فالإسلام يقيم الجماعة الإسلامية أو الأمة الإسلامية أو الأخوة الإسلامية، ليس على أساس الجنسية والعنصرية والتوطن في بلد معين، وإنما على أساس ديني صرف[2].

وفي الحقيقة إن انشطار الكون إلى دار الإسلام، ودار الحرب حد الفقهاء إلى أن يحيطوا بهذا الواقع الموضوعي، ويتعاملوا معه، ويرتبوا على ذلك النتائج، وهكذا فقد نشأ القانون الدولي في الإسلام، ووضعت ضوابط الجهاد، كنتائج لهذا المعطى التاريخي.

فالجهاد «وهو بذلك الجهد» قد تخلى عن معناه العام والموسع، ليأخذ معنى خاصاً هو القتال، قتال أهل الكفر، حسب قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ التوبة/**5**.

وقوله ﷺ: ﴿أُمِرْتُ أَنْ أُقاتِلَ النّاسَ حَتّى يَقُولوا لا إلهَ إلاّ اللّهُ، فَمَنْ قالَها فَقَدْ عَصَمَ مِنّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إلاّ بِحَقّه﴾، وعلى هذا الأساس، ومع إن الجهاد يحمل عدة

1- ابن هشام: السيرة النبوية، ج1، ص340.

2- أحمد بن محمد الخلوتي الصاوي: بلغة السابق لأقرب المسالك ومذهب الإمام مالك، ج2، مطبعة مصطفى محمد، سنة 1221هـ ص28.

معان، فقد اعتبر الفقه المالكي، الجهاد كل سنة فرض كفاية، إذا قام به البعض سقط عن الباقين، ويتعين (يصير فرض عين) بتعيين الإمام، وهجوم العدو على محلة القوم[١].

وذهب الفقه الحنفي للقول بأن الجهاد، هو قتل الكفار ونحوه من ضربهم، ونهب أموالهم، وهدم معابدهم، وكسر أصنامهم، والمراد الاجتهاد في تقوية الدين بنحو قتال الحربيين والذميين إذا نقضوا والمرتدين، وهو أخبث الكفار للنقض بعد الإقرار[٢].

أما الشافعية فقد حصروا وضعية الكفار في حالتين، إحداهما أن يكونوا ببلادهم، ففرض كفاية، والثانية، أن يدخلوا بلدة لنا، فيلزم أهلها الدفع بالممكن.

وهذا هو رأي الشيعة، وإن ربطوا ذلك بالولاية للإمام، وهو أيضاً رأي الخوارج حيث اعتبروا الجهاد ركناً من أركان الإسلام.

أما الفقهاء المحدثون المؤيدون لأطروحة الحرب، فهم يستلهمون التقسيم الكوني إلى دار الحرب ودار الإسلام.

يقول أحد ممثلي هذه الأطروحة: ((الجهاد حركة المسلمين الدائمة في العالم، لإسقاط العبادات الجاهلية، الضالة، وإتاحة حرية الاعتقاد للإنسان حيثما كان هذا الإنسان، بغض النظر عن الزمان والمكان والجنس واللون واللغة، والثقافة والانتماء، فهو مبرر وجود الجماعة الإسلامية في كل مكان وزمان، أو مفتاح دورها في الأرض، وهدفها العقيدي، ومعامل توحدها، وضامن ديمومتها وتطورها، وبدون

---

[1] - أحمد بن محمد الخلوتي الصاوي: بلغة السابق لأقرب المسالك ومذهب الإمام مالك، ص28.

[2] - عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ط1، بيروت، 1975، ص158.

هذه الحركة الجهادية، يسقط هذا المبرر ويضيع المفتاح، وتفتقد الجماعة المسلمة قدرتها على الوحدة والتماسك، والاستمرارية والبقاء))[1].

ويقول مفكر آخر:
((إن الإسلام ليس بنحلة كالنحل الرائجة، والمسلمون ليسوا بأمة كأمم العالم، بل الأمر أن الإسلام فكرة انقلابية ومنهاج انقلابي، يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي، ويأتي بنيانه من جديد حسب فكرته، ومنهاجه العملي، فالجهاد عبارة عن الكفاح الانقلابي))[2].

تحديد دار الحرب[3]:

وهي جملة الأقاليم التي لم تخضع للفتح، ولم يرتبط أهلها مع المسلمين بعقد عهد ... ولقد ثار خلاف فقهي حول طبيعة العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب، وما إذا كانت تقوم على حرب دائم تقطعها فترات من السلم، أم أنها سلم دائم، حتى إذا لم يوقع أي عهد بين الدارين لا يقطعها الحرب إلا دفاعاً عن النفس، حين تقوم دار الحرب بعدوان على دار الإسلام، أو تتهيأ للقيام به، أو يقوم المسلمون بالدفاع عن الدعوة الإسلامية وعن حرية الدخول في الإسلام وأداء شعائره.

ولأبي حنيفة رأي وجيه، هو ضرورة التمييز، بين ما إذا كان هنالك حدود مشتركة بين دار الحرب ودار الإسلام، فإذا كان الأمر بالإيجاب، فالعلاقة هي علاقة حرب، إذ لا يؤمن جانب دار الحرب في مثل هذه الحال، أما في حال العكس،

1- هذا الرأي للمودودي: مجلة الجهاد، بيروت، عدد 12 لعام 1991، ص102.

2- المرجع السابق.

3- د. برهان زريق: كتاب الوطن في الإسلام، ص192 وما بعدها.

فالعلاقة مبدئياً علاقة سلم، اللهم إلا إذا شنت الدار الأخرى عدواناً على دار الإسلام، أو كانت تتهيأ له بشكل أكيد، أو وقفت في وجه حرية الدعوة الإسلامية وفي وجه ممارسة شعائر الإسلام، في الأقاليم التي تسيطر عليها.

وبالطبع تزول صفة الحربي عمن يطلب الأمان من أحد المسلمين، ويحصل عليه، فيسمى عند ذلك مستأمناً، وفي هذه الحال لا يجوز التعرض له طيلة عقد الأمان، فإذا انتهت المدة وعادة المستأمن إلى بلده، تزول عنه صفة الحربي، بحيث يجوز مقاتلته وقتله.

هجرة المسلمين إلى دار الإسلام:

لقد كان لثورة المعلومات والمواصلات أثر فعال في تقوية عرى الحياة وبنى الاتصال ووشائج المجتمعية على كوكبنا، الأمر الذي جعلنا نقول إن هذه المسكونة أصبحت قرية صغيرة.

ومن جهة أخرى، فالدولة الوضعية الحديثة مبنية على أساس مبدأ السيادة وفكرة المواطنة، وهذا يعني حق كل أمة بتقرير مصيرها واحترام سيادتها على أرضها ضمن نطاقها الإقليمي من قبل كافة الدول، هذا فضلاً عن أن الدولة تعامل مواطنيها على قدم المساواة.

والسؤال المطروح، ذو شقين:

السؤال الأول: هل ندلل بالقومية الإسلامية، ونزدري الوطنية التي تقوم بين مسلمين وغير مسلمين، والحط من شأن الوطن الذي ليس «في تقدير المودودي صاحب هذه الفكرة» إلا قطعة من طين.

إذا كانت المجتمعية بين مسلم وغيره قطعة من طين، فهل نقول للمسلم اترك وطنك الذي تقيم فيه، وهاجر إلى دار الإسلام باعتبارها بناء مرصوصاً يشد بعضه بعضاً؟.

للإجابة عن الشق الأول نتساءل قائلين: هل الصحيح أن الإسلامية قومية تزيل كل القوميات، وهل هي وطن، ولا وطن للمسلم غيره؟.

القومية تعبير أطلق في العصر الحديث على الحركة السياسية التي تنادي بحق الأمة بأن تكون وحدة سياسية مستقلة، في حين أن الإسلام دين عام إنساني شامل، فالدين لا يكون قومية إلا على سبيل المجاز، والقومية لا تصبح ديناً إلا إذا جعلت من الوطن اعتقاداً بدلاً من أي اعتقاد.

ومن جهة أخرى، فهذا الشعار (القومية الإسلامية) يؤدي إلى العدمية والفوضوية anarchism، فهو يفوض الانتماء الوطني، ويهدد الإخاء القومي دون أن يقدم بديلاً واضحاً محدداً.

فالمؤمن بالشعار سوف لا يرى مبرراً للانتماء إلى وطن يعتقد أنه قطعة من طين، وسوف لا يجد داعياً لأي إخاء مع المواطنين طالما كانت الأخوة لديه تقوم على أسس أخرى، وبهذا يتخافت إيمانه بالوطن وتتهافت روابطه بالمواطنين دون أن يحل محل الوطن والمواطنين موضوعه محدد وبدائل واضحة.

ففي أي مكان تكون القومية الإسلامية؟ ولمن يكون الولاء فيها؟ ومن هم الناس الذي يحلون مكان المواطنين؟ وإذا تجسدت القومية الإسلامية، وصار لها رمز، وتحدد فيها الموضوع، وتعين فيها الأخوة، فمتى يحدث ذلك؟؟ ومتى يتفق الجميع عليه بلا خصومة، ويعتبر نزاع دون أي صراع؟.

وأين يكون الفرد، وولاؤه وشعوره وواجباته والتزاماته في الفترة ما بين تقويض النظام الوطني وإنشاء النظام القومي الإسلامي؟، هذه الفوضى، وذلك الضياع هو بذاته العدمية الإسلامية- كنقيض للولاء الوطني – يتداعى إلى الامتناع عن طاعة السلطة ومقاومة أجهزة الأمن وعدم تنفيذ القوانين وعدم احترام الحكم... إلخ،

ويقيننا أن الذي لا يرى في الوطن إلا قطعة من طين، ينظر تحت قدميه فلا يرى الحقائق، ولا بد لمثله أن يجد الوطن وحلاً والعسل نحلاً والورد شوكاً، إذ الوطن هو جماع أرقى المشاعر، وأفضل المعاني، وأسمى القيم وأرفع الروابط، أنه الحضارة والتاريخ والجدود والأحفاد والأسرة والانتماء والعمل والترابط والتآخي والجيرة والمستقبل والأهل والأصدقاء، وما إلى ذلك من عشرات المعاني الواقعية والقيم المتحققة، والتي تقطع بأن الوطن هو أرقى نظام وصلت إليه البشرية حتى ينتهي بها الأمر إلى جماعة إنسانية متوحدة متكاملة وحقيقة الأمر فالوعي الإسلامي الحي المطابق وغير الظلامي أو المزيف أدرك حقيقة هذا الشعار الأخضر ونحن ندلل برأي أحد المفكرين الإسلاميين المعاصرين في المحاضرة التي ألقاها في المركز الإسلامي في (لوس أنجلوس)، في الأول من شهر كانون الثاني 1989 ، والتي قال فيها : ينبغي على كل مؤمن أن يتجذر في الأرض التي هو فيها ... ينبغي على المؤمنين في أي مكان أن يستوعبوا ثقافة بيئتهم، أن يستوعبوا لغتها، أن يستوعبوا تاريخها، أن يعتبروا أنفسهم وطنيين، فأنتم وطنكم هذا، وينبغي أن تخلصوا له... ليس مطلوباً منكم أن تستوردوا التدين العربي، أو التدين الخليجي، أو التدين التونسي... عليكم أن تبدعوا تدينكم، أن تبدعوا صور تفاعل الإسلام مع هذا الواقع لينتج شيئاً جديداً... نريد منكم، وأنتم تعيشون في أعلى مستويات التقدم العلمي ألا تحاكوا، ألا تكونوا تكراراً وإعادة لتدين نشأ في فئات مختلفة... نريد منكم أن تكونوا إضافة إلى بيئات أمة الإسلام، تطويراً لفكر الإسلام، لأن الإسلام يتفاعل مع هذه المجتمعات المتطورة، وينبغي أن ينتج تديناً متطوراً، بتطور الفئات المختلفة... أنتم تعيشون في بلد هو أقرب إلى الإسلام من البلدان المختلفة، لأن هنالك جملة من سنن الله في الكون والاجتماع تحترم.

والسؤال الثاني هو: هل نقوم للمسلم هاجر من وطنك لتلتحق بدولة الإسلام أو المجتمع الإسلامي؟.

لا نعتقد ذلك، إذ الجواب على هذا السؤال بالإيجاب يرتب نتائج خطيرة، أخصها ذلك التفكك على صعيد هذه القرية الصغيرة، لاسيما أننا لم نسمع ذلك على عهد الرسول، وهذا ما يتضح من توجيهاته للقادة الذين يرسلهم على رأس الغزوات، قال ﷺ: ﴿اُغْزُوا بِاسْمِ اللَّه، وَفِي سَبِيلِ اللَّه تَعَالَى، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّه، وَلَا تَغْدِرُوا وَلَا تَغُلُّوا، وَلَا تُمَثِّلُوا ... وَإِذَا لَقِيتُمْ عَدُوًّا لِلمُسْلِمِينَ، فَأَدْعُوهُمْ إِلَى إِحْدَى ثُلَاثٍ، فَإِنْ أَجَابُوكُمْ إِلَيْهَا، فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ، وَكُفُّوا عَنْهُمْ، وَأُدْعُوهُمْ إِلَى الإِسْلَام، فَإِنْ دَخَلُوا فِيهِ فَأَقْبَلُوا مِنْهُمْ، وَكَفُّوا عَنْهُمْ، وَادَّعَوْهُمْ إِلَى الهِجْرَة بَعْدَ الإِسْلَام، فَإِنْ فَعَلُوا فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ، وَكُفُّوا عَنْهُمْ، وَإِنْ أَبَوْا أَنْ يُهَاجِرُوا، وَاخْتَارُوا دِيَارَهُمْ، وَأَبَوْا أَنْ يَدْخُلُوا فِي دَارِ الهِجْرَة، كَانُوا بِمَنْزِلَة إِعْرَاب المُؤْمِنِينَ، يَجْرِي عَلَيْهُمْ مَا يَجْرِي عَلَى إِعْرَابِ المُؤْمِنِينَ، وَلَا يَجْرِي لِهُمْ فِي الفيء، وَلَا فِي القَسَمَة شَيْءٌ﴾.

وهكذا فالقضية لم تتجاوز ما يتفق مع طبائع الأشياء، وتوصية الرسول هذه لم تؤكد هجرة المسلمين، بل ترك الأمر لخيارهم على ضوء مصالحهم وعلاقتهم وتجذرهم بالأرض.

وفي نظرنا فالمسألة تجري على مستقر السياسة الشرعية التي هي أقرب إلى الصلاح منها وأبعد عن الفساد، ودليلنا على ذلك، النص الذي أورده ابن خلدون والذي نحرص على عرضه، قال ابن خلدون: ((فاعلم أن الهجرة افترضت أول الإسلام على أهل مكة ليكونوا مع النبي ﷺ حيث قله من المواطنين ينصرونه، ويظاهرونه على أمره ويحرسونه، ولم تكن واجبة على الأعراب أهل البادية، لأن أهل مكة يمسهم من عصبية النبي ﷺ في المظاهرة والحراسة، مالا يمس غيرهم

من بادية الأعراب، وقد كان المهاجرون يستعيذون بالله من التعرب، وهو سكنى البادية، حيث لا تجب الهجرة))، وقد قال ﷺ في حديث سعد بن أبي وقاص عند مرضه بمكة: ((اللهم امض لأصحابي هجرتهم، ولا تردهم على أعقابهم))، ومعناه أن يوفقهم للأزمة المدينة وعدم التحول عنها، فلا يرجعوا عن هجرتهم التي ابتدأوا بها، وهو من باب الرجوع على العقب في السعي إلى الهجرة لقلة المسلمين، وأما بعد الفتح، وحين كثر المسلمون، واعتزوا، وتكفل الله لنبيه بالعصمة من الناس، فالهجرة ساقطة حينئذ لقوله ﷺ: ﴿لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الفَتْحِ﴾، وقبل سقط إنشاؤها عمن يسلم بعد الفتح وقبل سقط وجوبها عمن أسلم وهاجر قبل الفتح.

الغرب العادل والغرب الظالم
في منظور الفقه السياسي الإسلامي

على ضوء الروح التي ارتشفناها والمبادئ التي استقيناها، وتظهر وتتحدد الرؤية السابقة في قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴿8﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ **المتحنة 8-9**.

وقول الرسول ﷺ إلى صحابته: ﴿لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى أَرْضِ الْحَبَشَةِ، فَإِنَّ بِهَا مَلِكًا لَا يُظْلَمُ أَحَدٌ عِنْدَهُ، وَهِيَ أَرْضُ صِدْقٍ، حَتَّى يَجْعَلَ اللَّهُ لَكُمْ فَرَجًا مِمَّا أَنْتُمْ فِيهِ﴾[1].

---

[1] - أبو الغداء الحافظ ابن كثير الدمشقي: البداية والنهاية، 2/64.

وعلى هذا فليس صحيحاً أن غير المسلمين لهم حكم واحد، هذا، فضلاً عن أن التسليم بذلك والعمل بموجبه يؤدي إلى تجميع القوى، واستنفارها ضدَّ الإسلام بوصفه سُنَّة كونيَّة من سُنن التدافع.

قال ابن تيميَّة: ((وأمَّا النّصارى فلم يقاتل أحداً منهم حتى أرسل رُسُلَه بعد صلح الحُديبيَّة إلى جميع المُلوك يدعوهم إلى الإسلام، فأرسل إلى قيصر، وإلى كسرى وإلى المقوقس، والنجاشي، ومُلوك العرب بالشّرق والشّام، فدخل في الإسلام من النّصارى وغيرهم))[1].

يقول الشيخ عبد الوهاب خلاَّف: ((الإسلام أسَّسّ علاقات المُسلمين بغيرهم على المُسالمة والأمان، لا على الحرب والقتال، إلاَّ إذا أريدوا بسوء لفتنتهم عن دينهم، أو صَدِّهم عن دعوتهم، فحينئذ يُفرض عليهم الجهاد، دفعاً للشَّرِّ، وحماية للدَّعوة، ولو أنَّ غير المُسلمين كفّوا عن فتنتهم، وتركوهم أحراراً في دعوتهم، ما شهر المُسلمون سيفاً، ولا أقاموا حرباً))[2].

وقد ورد عن عُمَر بن الخطَّاب ﷺ أنَّه قال: ((أوصي الخليفة من بعدي بذمَّة رسول الله ﷺ خيراً، أنْ يوفي لهم بعهدهم، وأنْ يقاتل من ورائهم، وألاَّ يُكلَّفوا فوق طاقتهم))[3].

1- ابن تيمية: رسالة في قتال الكفار، 125.

2- الشيخ عبد الوهاب خلاَّف: السِّياسة الشّرعيَّة، 76 -77.

3- أبو عبيد الهروي: كتاب الأموال، 12، مُؤسسَّة ناصر للثقافة، ط1، 1981، الخراج لأبي يوسف، 135.

وجـاء في **السّـير الكـبير وشـرحه**: ((دار الذِّمَّـة تكـون مـن جملـة دار الإسـلام))[١]، وجـاء في **المُغـني**: ((وإذا عقـد الإمـام الذِّمَّـة فعليـه حمايتـهم مـن المسلمين، وأهل الحرب، وأهل الذِّمَّة، لأنَّه التزم بالعهد حفظهم))[٢].

والخلاصـة الفقـه السِّياسـي الإسـلامي وينـأى عـن سياسـة التّعمـيم، إذ فلـيس الخصوم كُلُّهم سواء، فمنهم العادل، ومنهم الظّالم، كُلٌّ بحسب عمله وموقفه.

---

[1] - الإمام محمد بن الحسن، وشرحه الإمام السّرخسي: السير الكبير،1703/5، تحقيق صلاح الدِّين المنجِّد، مطبعة مصر، 1958م.

[2] - ابن قدامة: المغني من مستودعات الفقه الحنبلي، 623/10.

فقه السلم

نكرر ما قلناه سابقاً من أن بذل السلام للعالم هو غاية الغايات في الإسلام وهو الهدف الأسمى لكل عمر، فهو في المفهوم الإسلامي يحقق ما يلي:

1- يعيش النَّاس في كنفه متضامنين ومتعاونين متحدين جسداً واحداً في إشارة المجتمع وإحيائه، وليس أمراً كالحرب يُؤِّدي إلى الخراب الاجتماعي والسِّياسي.

2- عدم الدُخُول في السِّلم معناه اقتفاء خطوات الشَّيطان: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ البقرة/**204**.

3- السَّلام إرجاع الإنسان إلى فطرته في تغليب طابع الإخاء الإنساني:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ **الحجرات/13**.

4- السَّلام وسيلة من وسائل الثَّروة والتّمكين والتّنمية:﴿وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ **الأنفال/46**[1].

ولكن ما هي معايير وضوابط السلام في المفهوم القرآني؟.

---

[1] - ويراجع في ذلك الجامع لأحكام القانون للقرطبي، م4/ج8/16

ألا تكون الدّعوة إلى السَّلام مُفضية إلى الهوان: بل لا بُدَّ أنْ يكون السَّلام نابعاً من قناعات الطَّرق المُحارب الآخر أيضاً، يدفع لهذه الحقيقة يقين المُؤمنين أنَّهم هم الأعَلَونَ في الأرض، وأنَّ اللّه تعالى معهم تأييداً ونصراً.

﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾ **محمد/35.**

السَّلم يعد استسلاماً باطلاً إذا أدَّى إلى الهوان، أو التّنازل عن حقٍّ مُقدَّس، أو في حالة تخلِّي الأمَّة عن مشروعها الحضاري، ولا يكون السَّلام واقعاً إلاَّ عند جُنُوح الطرف الآخر للسّلام). هذا ونظراً لأهمية السلام في اعتبار وأدبياته وقيمه ومعانيه وأهدافه وأحواله[1]، رأينا أن نفرع على ذلك فيما يلي:

السَّلام في مرحلة الاستضعاف:

ما هي المعالم والخصائص العامة لتلك المرحلة؟

باستقراء آيات الذكر الحكيم يتضح لنا ما يلي: في التعامل مع قومه، بدليل قوله تعالى:

1- اعتبر الاستضعاف مبرراً لها دون عليه السلام: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفاً قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِيَ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الألْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُواْ يَقْتُلُونَنِي فَلاَ تُشْمِتْ بِيَ الأعْدَاء وَلاَ تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ **الأعراف/150.**

قال القرطبي: ((استذلُّوني وعَدُّوني ضعيفاً))[2].

---

[1]- د. الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص208.

[2]- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، م4، ج7/185.

2- أما فرعون، فكان وكده، تشتيت القوم وتفرقتهم[1]، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ القصص/**4**.

3- لقد كان خطاب الملأ في قوم صالح للمستضعفين، امتحاناً وكشفاً[2]، قال تعالى: ﴿قَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُواْ مِن قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُواْ لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحاً مُّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِ قَالُواْ إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ الأعراف/**75**.

4- الاستضعاف هو الطريق إلى التمكين في الدِّين[3]، قال تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ القصص/**5**.

5- وعلى خلاف ذلك فالمستضعفون الذين ركنوا للباطل[4]، هم الهالكون: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن نُّؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ﴿31﴾ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءكُم بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ﴿32﴾ وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَن نَّكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَندَاداً وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ سبأ/**31 – 33**.

---

[1]- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، م7، ج185/13.

[2]- المرجع السابق، م4، ج153/7.

[3]- المرجع السابق، م7، ج165/13.

[4]- المرجع السابق، م7، ج193/14.

6- ووراثة الأرض من قبل المستضعفين سُنَّة شرعيَّة قُرآنيَّة ثانية[1] قال تعالى:﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُواْ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُواْ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُواْ يَعْرِشُونَ﴾ **الأعراف/137.**

7- وما فتئ كتاب الله تعالى بعيد على أذهان المسلمين تلك الأيام النحّسات التي واجهتهم[2]:﴿وَاذْكُرُواْ إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ **الأنفال/26.**

8- وما إعلان القتال سوى لإنقاذ المستضعفين[3]:﴿وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ﴾ **النساء/76.**

9- وبالمقابل فالشعوب على حالة الاستضعاف يُؤدِّي إلى الاستسلام للظّلم المُوجب للسّؤال الشّديد والعسير من الملائكة يوم القيامة[4]:﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالْوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَـئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ مَصِيراً﴾ **النساء/97.**

والخلاصة، فالاستضعاف ظاهرة من ظواهر الحياة وسنة من سنن الله على أرضه تقود كل الناس، ومن الممكن لهذه الظاهرة أن تكون مكان عبور وتجدد

1- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، م4، ج7/173.

2- المرجع السابق، م4، ج7/251.

3- المرجع السابق، م3، ج5/180.

4- المرجع السابق، م3، ج5/211.

الحياة أفضل واستقصاء مشرف إذا تمسكت الأمة بنواميس الاتحاد والقوة والتضامن والجهاد في سبيل الله لإسقاط الطواغيت.

والمسلم قد يرتضى في حال الاستضعاف مالا يرتضيه في حالة القوة، إذ الإسلام دين تقدير الظروف ومراعاة نبضها ودقات قلبها، وهو دين الموازنات والأوليات فقد كان الرَّسول الكريم ﷺ يُوازن بين الأمور استهدافاً لتحقيق مصلحة الدّعوة وانتشارها، إذ صلَّى في الكعبة وفيها ثلاثمائة وستوَّن صنماً، كما دخل في حماية المطعم ابن عدي وهو على شِركه، وبقي في حماية عَمِّه أبي طالب حتَّى مات، كما أنَّه في صُلح الحديبية الذي سَمَّاه القُرآن الكريم فتحاً مبيناً قَبَل مَحْوَ كلمة (مُحمَّد رسول الله)، وأجاب عمر رضي الله عنه عندما قال له: كيف نعطي الدّنية في ديننا يا رسول الله؟ فقال الرَّسول الكريم ﷺ: ﴿وَاللَّه، إنِّي لرَسُولِ اللَّه، فُو اللَّه، لَا يُخْزِينِي اللَّهُ أَبَدًا﴾، وفي حادثة أخرى أعطى ثُلث ثمار المدينة لهدف أساسي حَدَّدَه الرَّسول الكريم ﷺ: ﴿ لَقَدْ رَأَيْتُ العَرَبَ قَدْ رَمَتْكمُ عَنْ قَوْسٍ وَاحِدَةٌ، فَأَرَدْتُ أنْ أُكَسِّرَ عَنْكُمْ شَوْكَتَهُمْ﴾[1].

وفي حديث المصطفى ﷺ لعليَّ ومُعاذ رضي الله عنهما: ﴿يَسِّرَا وَلَا تُعَسِّرَا، وَبَشِّرَا وَلَا تُنَفِّرَا، وَتَطَاوَعَا وَلَا تَخْتَلِفَا﴾[2].

وفي ضوء ما تقدم تتحدد أهداف الفقه المرحلي بما يلي:

---

[1] - د. محمد سعيد رمضان البوطي: فقه السيرة، ص341 فما بعدها.

[2] - رواه البخاري، ج5، 204/204-405، ومسلم في الجهاد/7، دار إحياء التراث، بيروت، ط1، والإمام أحمد في المُسند، 4/417، وهو في الصحيحة برقم/1151/.

1- تمكين الدعوة الإسلاميَّة كي يصلب عودها، وتتهيأ للظروف والأيام، وذلك بالنَّأي بها عن مُواجهة غير محسوبة، أو مُجابهة مستعجلة.

2- التَّدرُّج في هداية النَّاس، وترغيبهم بالإسلام العظيم، ومُخاطبتهم على قدر عقولهم.

3- الاستعداد لمرحلة الجهاد والمواجهة قبل حدوثها ظهوراً بمظهر (ويُقلِّلكم في أعينهم).

(فالمنهج السِّياسي الإسلامي يُؤمن بالتَّدرُّج، ويُحَدِّد برامجه العمليَّة بناءً على ذلك، وبه نزل كتاب اللّه ودين اللّه تعالى، يستهدف تحقيق المصلحة ودرء المَفْسدة)[1].

ولا حاجة للقول بأن قرار السَّلام يجب أن يكون نابعاً من مصلحة الأمَّة جمعاء، حماية لبيضتها وثرواتها ودولتها وشعبها، وليس تلبية لمصلحة فئة طارئة وألا يُلغي قرارُ السَّلام خيارَ الجهاد مُستقبليَّاً وفي أيَّة لحظة تحقق دواعيه خصوصاً عند العدو القُوَّة في مواجهة الأمَّة المُسلمة.

السَّلام مُقيَّد بمرحلة الاستضعاف أو حين تَوَفُّر الانفتاح والتّداخل، وأمَّا عند تمكَّن الأمَّة، فلا بُدَّ حينذاك من أن ينتشر المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها يدعون إلى اللّه تعالى، وينشرون العدالة والخير في ربوعها[2].

فقد تستدعي مرحلة الاستضعاف الصبر الجميل مع تحمل أذى ودواعيه، ويكون ذلك مظهراً من مظاهر الموقف السديد، فقد جاء رَهْطٌ من الصَّحابة الكرام إلى الرَّسول مُحمَّد ﷺ فقالوا: ﴿قَدْ كَانَ مِنْ قَبْلِكُمْ يُؤْخَذُ الرَّجُلَ فَيُحْفَرُ لَهُ فِي الأَرْضِ،

---

[1]- د. الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص215.

[2]- المرجع السابق، ص222.

فَيُجْعَلُ فيهَا، ثُمَّ يُؤْتَى بالمِنْشَارِ فَيُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ فَيُجْعَلُ نصْفَيْنِ، وَيُمَشَّطُ بِأَمْشَاطِ الحَدِيدِ مَا دُونَ لَحْمِهُ وَعَظْمِه، مَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِه﴾ [1].

نفهم من كل ما سبق إملاؤه أن لكُلِّ عهد فقهه السِّياسي، فقد صبر المسلمون على إيذاء قريش، تعذيب المُجاهدة سميَّة وعائلتها، بينما جهَّز الرَّسول الكريم ﷺ جيشاً كاملاً بعد اعتداء اليهود على حُرمة المرأة المُسلمة في المدينة المُنوَّرة.

فقه الاستخلاف:

قال أمير القانون في الدار العربية الدكتور السنهوري لو تصورنا أن الحياة جداً، ثم حدثت حركة بسيطة لوجه تصور أن تكون هنالك قاعدة قانونية تأتي للتعبير عن هذه الحركة، فالفقه أو القانون أداة تتمدد وتتقلص تبعاً لنواميس الحياة وسنتها.

ولعلنا نتساءل أولاً، ما المقصود بمرحلة الاستخلاف، وما معنى مصطلح الاستخلاف؟؟.

جاء في سورة النّور: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾**النور/55**.

---

[1] - رواه الطبراني في المُعجم الكبير، 4/74 بتدقيق حمدي عبد المجيد، وزارة الأوقاف، بغداد، ط1، 1984، وهو في تخريج إحياء علوم الدِّين المُسمَّى: المغني عن حَمْل الأسفار، للحافظ العراقي، 4/128.

يتضح من هذه الآية الكريمة أن مقومات هي الاستخلاف وهي الإيمان والعمل الصّالح بِكُلِّ شموله ومعاينة ومضامينه ونحن حيال سنة ثابتة للمُسلمين غيرهم من الأمم الأخرى تمكيناً للدين وبسطاً للأمن بعد الخوف.

فالاستخلاف مبنيٌّ على شروط وخصائص قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِن بَعْدِكُم مَّا يَشَاءُ كَمَا أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ﴾ **الأنعام/133**.

فالاستخلاف نوع من الابتلاء قال تعالى: ﴿قَالُواْ أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَن تَأْتِينَا وَمِن بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ **الأعراف/129**.

فقد خلق الله الإنسان خليفة في الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ **البقرة/30**.

وقال: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ **ص/26**.

قال القُرطبي: ((أيْ مَلَّكْنَاكَ لتأمر بالمعروف، وتنهي عن المنكر، فتخلف مَنْ كان قبلك من الأنبياء والأئمة الصّالحين))[1].

هكذا تمكننا الآيات السالفة الذكر في الإطار العامّ لمرحلة الاستخلاف كما يلي:

---

[1] - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص، م8، ج124/15.

1- إنها نتاج بناء اجتماعي مُتَدَرِّج.

2- هي المرحلة التي يُستخلف فيها قوم يحملون الإسلام منهجاً، ويقومون بتطبيقه في حياة النَّاس.

3- لا لتحقق الاستخلاف إلاَّ بعد تهذيب النَّفسْ من لدن القوم المُستخلَفين.

4- الصّبر على إيذاء الآخرين أساس في تحقيق الاستخلاف.

5- استنفار قوى الباطل في مواجهة الحقِّ بُرهان وعلامة واضحة على نصاعة الحق واستحقاقه لمنزلة الاستخلاف.

(فالإيمان والعمل الصّالح طريقاً الاستخلاف والتّمكين والأمن، وهو سُنَّه ماضية وتكليف وأمانة يستُحقه المُجاهدون الصّابرون على إيذاء الآخرين، حتّى لو أدَّى ذلك إلى استنفار قوى الباطل، وذلك دليل صواب التّوجُّه)[1]

لكن ما هي القواعد الرّئيسيَّة للدعوى في مرحلة الاستخلاف؟؟.

يقول الشيخ محمود شلتوت: ((يتبَّين جليَّاً أنَّ الرَّسول ﷺ لم يقاتل إلاَّ مَنْ قاتله، وإلاَّ دَفْعاً للظّلم، ورَدّاً للبغي والعدوان، وقضاءً على الفتنة في الدِّين))[2].

وقال الدُكتور وهُبة الزُحيلي: ((الموقف الدِّفاعي هو الذي سار عليه النَّبيّ ﷺ والمسلمون من بعده))[3].

1- د. الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص229.

2- الشيخ محمود شلتوت: القرآن والقتال، 126، دار الفتح، بيروت، طـ2، 1983م.

3- الدّكتور وُهبة الزّحيلي: آثار الحرب في الفقه الاسلامي، 93، دار الفكر، بيروت.

وقال الدكتّور مُحمَّد سعيد رمضان البوطي في **فقه السِّيرة**: ((وأخرج البزاز بإسناد حسن من حديث جابر أنَّه ﷺ قال يوم الأحزاب، وقد جمعوا له جموعاً كثيرة: لا يغزونكم بعد هذا أبداً، ولكن، أنتم تغزونهم، وهو إيذان بانتهاء مرحلة الحرب الدِّفاعيَّة، أمَّا المرحلة التي تليها فهي دعوة النَّاس عُموماً إلى الإسلام مع قتال كُلِّ مَنْ وقف في وجهها، ونهى أن تبلغ هذه الدّعوة مداها))[1].

ويقول الشيخ أبو الأعلى المودودي: ((الجهاد هُجُومي، ودفاعي معاً، هُجُومي، لأنَّ الإسلام يُعارض الممالك القائمة على المبادئ المُناقضة للإسلام، ويريد قطع دابرها، ولا يتحرَّج في استخدام القُوَّة الحربية معها، وأمَّا كونه دفاعيَّاً، فلأنَّه مُضطرٌّ إلى تشييد بناء الدَّولة الإسلاميَّة وتوطيد دعائمها، حتَّى يتسنَّى له العمل وفق برنامجه وخطَّته المرسومة))[2].

ويقول الدكتور وُهبة الزُّحيلي: ((ولا يصحُّ أن يوصف الجهاد بأنَّه هُجُومي، لأنَّ الهُجُوم يعني الظُّلم، والجهاد عدل في الواقع))[3].

يقول الدُكتور عبد الكريم زيدان: ((والأصل في علاقة الدَّول الإسلاميَّة بغيرها من الدُّول علاقة حرب لا سِلمْ))[4].

ويقول الشيخ محمد رشيد رضا: ((الحرب ضرورة، وإنَّ السِّلْم هي الأصل التي يجب أنْ يكون النَّاس عليها))[1].

---

[1]- د. محمد سعيد رمضان البُوطي: فقه السيرة، 270.

[2]- أبو الأعلى المودوي: الجهاد في الإسلام،41.

[3]- د. وهبة الزُحيلي: آثار الحرب في الفقه الاسلامي، ص 108.

[4]- د. عبد الكريم زيدان: مجموعة بُحوث فقهيَّة،55، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982م.

ويقول الشّيخ مُحمَّد أبو زهرة: ((الأصل في العلاقات هو السِّلْم))[2].

ويقول الدكتور وهبة الزُحيلي: ((يرى فُقهاء المذاهب السُنيَّة والشِّيعيَّة في عصر الاجتهاد الفقهي في لقرن الثَّاني الهجري أنَّ الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو الحرب... بناءً على ما فهموه من آيات القرآن الكريم على ظاهرها وإطلاقها، دون مُحاولة الجمع والتّوفيق بينها، ثُمَّ يقول: ولعلَّ عُذرهم في هذا الحُكمْ هو تأثُّرهم بما تستدعيه حالة المسلمين حينئذ من ضرورة الثبات أمام الأعداء الذي يحيطونهم من كلِّ جانب، فإذا ما سَمِعَ المسلم أنَّه في حالة حرب مع العدوِّ كان دائماً على أهبة الاستعداد دون أنْ يعتريه فُتور أو استسلام))[3].

ويستشهد الدُكتور الزُحيلي بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ التوبة/**36**، أي إذا لم يُقاتل الكُفَّارُ المسلمين فلا مُسوِّغ للمسلمين أنْ يبدؤوا الكُفَّار بالقتال، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾ النساء/**90**، وهي تخطر قتال الذين اعتزلوا قتال المسلمين والتزموا معهم جانب السَّلام.

ويقول الدكتور الزحيلي: ((والخلاصة فالأصل في علاقات المسلمين بغيرهم هو السِّلم والحرب عارضٌ لِدَفْعِ الشَّرِّ وإخلاء طريق الدّعوة مِمَّنْ وقف أمامها))[4].

---

[1] - الشيخ مُحمَّد رشيد رضا: الوحي المُحمَّدي، 240، مكتبة القاهرة، ط6، 1960م.

[2] - الشّيخ مُحمد أبو زهرة: العلاقات الدّوليَّة في الإسلام،47، الدّار القوميَّة، القاهرة، 1964م.

[3] - د. وهبة الزُحيلي: آثار الحرب في الفقه الاسلامي، ص 113.

[4] - المرجع السابق، ص 120.

نخلص من كل ذلك للقول إن الأصل في الأشياء هو: لا إكراه في الدين، وهذا الأصل يجذب إليه أصلاً ثانياً هو انتفاء السلم: ادخلوا في السلم كافة، وبالتالي فعندما نقرر عدم الإكراه، نقرر في الآن نفسه الدخول في السلم كافة، وغير ذلك من حلقات هذا النسق العام.

وإذا قلنا أن الأصل في الشرع الإسلامي السلام الفتح أمامنا باب واسع لا جب وأمكننا أن نلفت الانتباه إلى المبادئ الآتية:

1- سلم المؤمنين واحدة وجميعهم واحدة، فلا يجوز أن تنفرد بعقد السلم مع العدو دولة من دولة، كما لا يجوز أن تتقاعس عن نصب الحرب على العدو إذا قام سببها من دون سائرها.

2- عقد السلم الذي يحل حراماً أو يحرم حلالاً، محرم في الإسلام إجراؤه قطعاً لكونها (سلم الهوان).

3- وجوب استمرار حكم الجهاد فرضاً عينياً ما دام سبباً قائماً.

4- لا يقبل من العدو والياً عن جنوح إلى السلم إلا إذا طلبها هو استسلاماً وحنفاً لأمة شريفة أن يكون فيها مصلحة للدولة.

5- حرمة المعاهدات وقد سببها إبراماً وتنفيذاً، وإيثارها على التصرف في الدين خدمة للأمن والسلم الدوليين[1].

---

[1] – د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص253.

مسألة الرسالة الكونية للإسلام:

كما أن أحداً ليس بإنسان إلا إذا استمد وجوده من الغير، وإذا امتنع عليه الاعتراف بشيء يجازه تعذر عليه تجاوز نفسه، والأمر نفسه بالنسبة للأمم والشعوب، فقيمة هذه الشعوب وقوتها تقاس بمقياس تعاونها مع الشعوب الأخرى، وهذا ما عبّر عنه الأدب القرآني بقوله: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ **المائدة/2**.

ومما لا شك فيه إن قطار البشرية قطع – متقدماً باتجاه المدينة والحضارة محطات هامة، ولكن هذا اقطار لن يبلغ غايته إلا في نهاية الحياة على هذه المسكونة، وبالمقابل، فالتعارض هو آلية ارتقاء البشرية، قال تعالى محدداً ذلك: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً﴾**الحج/40**.

إذاً هنالك دموع وآلام وطوبيات، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ **البلد/4**.

والوضع البشري لن يفتأ كادحاً يمسح الدموع، ويضمد الجراح، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ﴾ **الانشقاق/6**.

وعلى هذا الأساس، فالوضع البشري سيبقى محكوماً بالنسبي، والمطلق هو المتعالي، ولا نهاية للتاريخ، خلافاً لمقولة "فوكوياما المشهورة".

وبالمقابل فهذه المقولة توظيف فكري لخدمة مركزية الشعوب الأطلنطية، وشوفينيتها القاهرة واستعلائها واستعدائها الشعوب، وفي مقدمة ذلك الشعب العربي.

كيف يمكن أن نسمي جديداً هذا النظام العالمي الجديد، وقد أعلن عن ميلاده يوم الانتهاء من إفراغ الحمم على شعبنا في العراق؟، ثم كيف تكون الليبرالية أساس هذا النظام العالمي المزعوم، وقد أسقطت الدين من منظومتها، فحرمت الإنسانية مصدراً ثراً للتكامل والارتقاء البشريين إن أي تقدم للروح البشرية في معانقتها للحقيقة والتقدم مرتبط بالقاعدة الفذة التي رسمها الزعيم الصيني ماوتسي تونغ، بقوله: ((دع الزهور تتفتح ولنتبار)).

وفي نظرنا أنه لن يكون هنالك نظام عالمي جديد، إذا لم تقف جميع الأمم، بما في ذلك الأمة الإسلامية، على صعيد قاعدة رصينة تقوم على المساواة والاعتراف المتبادل والاحترام والتنافس الحر، وأخلاقية الجوار بتحديد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ **الحجرات/13**.

وهذا ما أكده أحد المفكرين العرب بقوله: ((إن مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى حالة من حالات الكاووس choos، حسب تعبير الفيزيائيين الحديثين، أو السديم الذي يتفاعل باتجاه إعادة التشكيل، ولا أعتقد أن إعادة التشكيل ستعيد نسخة عصر التنوير والقرن التاسع عشر، أي أنها لن تستعيد علمانية الماضي وعلمنته التي أوصلت الكون إلى ما نحن عليه)).

إن مـا يميـز العصـر الحـديث، ديناميتـه وفعاليتـه وتاريخيتـه وعولمتـه modernisations، أي وجـود تحـولات ثقافيـة وسياسـية واجتماعيـة صـاعدة ومسارات متقدمة على أساس إنساني متميز.

وفي هذه العولمة يجب التمييز بين قانون الطبيعة (الهوية)، وبين النظرة التطورية التاريخية، أي حركية المجتمع تبعاً للتفاعل مع الظروف، الإرث الحضاري العام، والثقافة الإنسانية لكل أمة من الأمم.

وبمعنى أوضح فالمسلمون (أفراد وجماعات) مدعوون لأن ينخرطوا في هذه العولمة، بشكل يربطون بين مسارهم الخاص، وبين السميرة الكونية، بحيث يغتنون بهذه المسيرة، ويخصبون في الوقت نفسه حركتها وفعاليتها، ولا يمكن بالتالي الارتهان بالتجربة الأوربية بأثقالها وعدوانيتها القاهرة والتحدي بفرادتها.

ونعتقد أن الإسلام يزود المسلمين بأوليات التقدم وديناميات الحركة وفعاليات التطور، من ذلك على سبيل المثال أصل العدل والمساواة، والتقوى وأصل الإحسان، وأصل الاستخلاف، واصل عمران الكون، والإيمان بالأصل المشترك للإنسان ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى﴾ **الحجرات/13**، وأصل الدعوة إلى كلمة السواء ﴿تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً﴾ **آل عمران/64**.

وأصل بذل السلام للعالم، وأصل الخير الإنساني الشامل (أقربكم إلى الله أنفعكم لعياله)، واصل عصمة النفس الإنسانية (صيانة الحياة)، واصل الدين مع اختلاف الوسيلة، وأصل حقوق الإنسان وحرياته في أول إعلان لحقوق الإنسان ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴿118﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى﴾ **طه/118-119.**

- والإسلام يندد بالقهر والتسلط، وهو ما كان يعبر عنه بالتنديد بالعنصرية والكسروية، والخيرية في الإسلام تقوم على الأمر بالمعروف، وليس على الامتنان: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ آل عمران/**110** وقوله تعالى: ﴿لاَّ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ النساء/**114**.
- وأساس كل سلطة إعمار الأرض: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ هود/**61**.
- والمسلمون مندوبون لرفع الظلم: ﴿وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ﴾ النساء/**76**.
- والإصلاح هو غاية الحياة الإنسانية:﴿وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بِيْنِكُمْ﴾الأنفال/**1**.
- والإسلام يندد بالفساد والإفساد : ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيِهَا﴾ البقرة/**205**.
- والإسلام يحض على التعاون بمعناه المطلق: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ المائدة/**2**.
- والعزة مبدأ أساسي في الإسلام: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ المنافقون/**8**.
- وللأنسنة humanism في الإسلام باب واسع، خلافاً لتفرد أوروبا في هذا المجال، يكفينا أن ندلل بالقول الشهير: ((تخلقوا بأخلاق اللّه)).

يقول الشاطبي معلناً أحد مظاهر هذه الأنسنة: ((إن المجتهد الحق يحمل بين جنبيه معاني النبوة، وإن لم يكن نبياً))، وهكذا تتحدد جدلية الانتماء إلى المسيرة الكونية (الحضارة العالمية) على الصورة الآتية:

يرسي الإسلام الحقيقة العالمية التي جعلت من القرآن الكريم ميثاقاً دولياً في المقام الأول، بمقتضى خصائص تشريعية من الشمول والعالمية والإنسانية ولكن هذه العالمية تقوم على ابتلاء الأفراد والجماعات في الإرادة والعقل والأخلاق، هذا الابتلاء كآلية للسباق من أجل الخير، ومرقاه مطروحة لإنجاز الصالح الإنساني العام المشترك: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴿10﴾ أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ **الواقعة/10-11**، ﴿وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ **آل عمران/133**، ﴿وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَـئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ **آل عمران/113 – 114**،﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴿11﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ﴿12﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ﴾ **البلد/11-31**.

وبذلك فالعلاقة بين الشعوب والأمم لا تقوم على زعم التفوق والفرادة والأفضلية.

لقد كان في وسع الله تعالى أن يجعل من الشعوب أمة واحدة، ولكن شاء أن يبلوا الناس فيما آتاهم، عقلاً وإرادة، قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمةً واحدةً﴾ **المائدة/48**.

وهذا يفيد أنه سبحانه وتعالى، لو غير الفطرة فعلاً واقعاً، لما كان ثمة تكليف ولا ابتلاء، ولا مسؤولية، ولا جزاء، بأن جعلهم أمة واحدة كالملائكة، ولا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، فكان ثمة تلازم بين سنة الفطرة الإنسانية، وبين سنة التكليف والابتلاء وجوداً وعدماً.

والخلاصة «في نظرنا» إن المسلمين مدعوون إلى عالمية مؤنسة يلعبون فيها دوراً ريادياً فعالاً امتثالاً لحقيقة التكليف الإلهي: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ **آل عمران/110**.

في هذه العالمية، يأخذون ويعطون، يأخذون من الإرث الحضاري الإنساني العام، ويعطون ما عندهم من ثمرات الحق والخير والتقوى والإحسان.

رائدهم في ذلك رسولهم الرحمة المهداة، وبذل السلام للعالم، وآلية ذلك المبادئ والأصول التي جعل بها أول ميثاق عالمي (القرآن الكريم)، أما نطاقه، فالأرض التي هي ملك لله استخلف الإنسان عليها لوجهه وابتغاء مرضاته: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ الملك/**15**.

لقد سخرت الأرض بما فيها للإنسان، فهي إذاً الوطن الكبير الذلول المتسع لكل مسلم، قال تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا﴾ النساء/**97**.

هذه الهجرة تعني الانغراس والاندراج في كل بقعة يعيش بها المسلم إخلاصاً وصدقاً وبذلاً ووفاء، وموازنة وتلازماً بين الحق والواجب[1].

1- د. برهان زريق: الوطن في الإسلام، ص357.

الإشكالات العربية الحديثة على ضوء السياسة الشرعية

الإشكالية هي معضلة اجتماعية وسياسية لما تحل أي تنتظر حل لها في ضوء الوسط الاجتماعي والتجارب الاجتماعي، فهي حالة اجتماعية أولاً، هي مسألة اجتماعية ساخنة تنفد منها تيارات المجتمع، فتنوس ونقترب شداً وجذباً من هذه الفئة كي تعطيها حلاً ينسجم مع مصلحتها، ويتفاتر النوسان لكنها تتحول في نهاية المطاف من مرحلة الغليان إلى منطقة القبول والحل المشترك، وآنئذٍ تدخل منطقة القانون آتية من منطقة السياسة.

ودارنا العربية لما تزل فتوراً يقذف باللهب والحجم، ولعل الربيع العربي أحد مظاهر هذا الغوران الذي يعتبر من غليان التنور وفورانه.

وسنحاول أن نعرج على الإشكالات العربية التي لما نزل في مرحلة السخونة والغليان والتي لم تعرف الاستقرار والثبات، مبتدئين بمنطقة اللباب في الإشكالية العربية ألا وهي مسألة الكرامة.

آ- كرامة الإنسان بوصفها واسطة العقد والجوهرة اللباب في الحرية:

الأمر المسلم به أن القانون ينشأ تلقائياً مع نشأة المجتمع الإنساني، ويعيش في ضميره معبراً عن معنى العدل بين الناس وصورة للهدف الجماعي في المستقبل، ومن ثم فالقانون يتطور بتطور المجتمع بحيث يتسع باستمرار للتغيرات التي تطرأ على معنى العدل الاجتماعي والصالح العام على أن تبقى السلطة دائماً محكومة به وخاضعة له، إذا أرادت أن تصدر أوامرها ونواهيها مشروعة ومنتجة لآثارها الملزمة بين الناس.

وتأسيساً على ذلك (فكل الذي يحدث في الدولة الاشتراكية هو أن النظرية العامة للقانون هي التي تخضع لصياغة جديدة بما يطابق مفاهيم هذا المجتمع ويسمح بتحقيق أهدافه وبتطوير هذه الأهداف في المستقبل، وبذلك فمضمون قاعدة القانون هو الذي يتغير، دون أن يتغير مكانه بالنسبة لتدرج النظام، القانوني في الدولة، ومن غير أن يؤدي ذلك إلى إهدار مبدأ سيادة القانون، وبالتالي إذا كان من المنطقي أن تعاد صياغة التشريعات واللوائح بما يسمح لها بأن تلاحق التطور في المفاهيم الاشتراكية، فمن الثابت كذلك، أن هذه المفاهيم الاشتراكية لا تزال تجد سبيلها إلى حكم الأفراد من خلال قاعدة القانون، وهو ما يحفظ لمبدأ المشروعية نفاذه واحترامه في الدولة الاشتراكية بما لا يقل عنه في دولة المذهب الفردي)[1].

وفي هذا الرأي مبالغة وتعميم ظاهران:

فإن ما يقال عن بقاء السلطة دائماً محكومة بالقانون وخاضعة له، إذا أرادت أن تصدر أوامرها ونواهيها مشروعة ومنتجة لآثارها الملزمة بين الناس، هو تمن وليس تعبيراً عن واقع.

ومن المبالغة كذلك أن يقال إن (سيادة القانون) تتحقق في الدول الاشتراكية بوجه عام، وكل ما يحدث فيها هو خضوع النظرية العامة للقانون لصياغة جديدة، وإن مضمون القاعدة القانونية هو الذي يتغير دون أن يتغير مكانها بالنسبة لتدرج النظام القانوني في الدولة... وإنما الصحيح أن مفهوم (سيادة القانون) قد تغير تماماً في دول الكتلة الشرقية، كما أن مفهوم الشرعية الاشتراكية لا يختلف في

---

[1]- الدكتور طعيمة الجرف: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون، سنة 1963، ص6 -7.

صياغته فحسب عن مفهوم (سيادة القانون)، وإنما هو يختلف كذلك في الطبيعة والأهداف.

وتبقى مع هذا الاختلاف العميق بين المفهومين الغربي والشرقي لسيادة القانون والشرعية، حقيقة أكيدة تقرب من بعيد بين المفهومين هي أن نقطة الانطلاق في الفلسفتين تكاد تكون واحدة... هي الاعتداء بالإنسان وقيمته وكرامته... وهذا هو وجه الخطأ فيما ذهب إليه "الأب جان بولييه" في رسالته في دحضه لفكرة كرامة الإنسان التي اتخذتها اللجنة الدولية محوراً لفكرتها عن سيادة القانون، فنحن لا نشك في أن ثمة فكرة مسيطرة على الفلسفتين الديمقراطية والماركسي هي الإنسان وحقوقه[1]..

ففي الغرب تعبر سيادة القانون عن قيم تكاد تكون باتفاق كرامة الإنسان الحر... ففي مؤتمر عُقد في شيكاغو سنة 1957 عن (سيادة القانون، كما يفهم في الغرب)، أشار التقرير إلى أن تظهر النظم الضرورية لسيادة القانون إلى الوجود، والأغراض التي خلقت هذه النظم لإشباعها، والقيم والأفكار الكافية فيه تنتهي إلى أن (سيادة القانون) كما تتحقق في الغرب تظهر نتيجة أو ثمرة لتلك القوى والأفكار والقيم، وتبلورها في نظم متسقة، وأنه داخل نطاق هذا التعميم الواسع كانت إحدى المسائل التي أثيرت هي الصلة بين سيادة القانون وبين الاعتراف بحقوق الإنسان التي أثيرت هي الصلة بين سيادة القانون وبين الاعتراف بحقوق الإنسان التي أعلنت فعلاً في اتفاق روما في 1950/11/4، أو إعلان الأمم المتحدة والدساتير المكتوبة.

1- د. المحامي محمد عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، القاهرة 1961، طـ1، ص75.

ولقد أكد بعض المشاركين في هذا المؤتمر أن سيادة القانون تكون غير مفهومة بدون اعتراف بمدى لهذه الحقوق، وليس يبدو أن هناك من ينكر أن سيادة أمثال هذه الحقوق داخل نظام بذاته كان مظهراً (لسيادة القانون) ويقول "نورمان مارش": ((إن مقارنة بين القيم التي ترتكز عليها سيادة القانون في الغرب تؤكد أنه لا يكفي للتعبير عنها أن توضع في قائمة ما حقوق فردية معينة تعتبر محظورات لا يجوز للسلطة التشريعية التدخل فيها، فالاعتراف بمثل هذه القيم محدود في الغالب دائماً في التطبيق بعدة استثناءات، وهذه الاستثناءات ضرورية في الواقع حيث تريد طائفة من القيم أن تدعي التعلق المطلق بها وتهدد بتحطيم طائفة أخرى من القيم، حتى لا يؤدي تمسك أحد الأشخاص بحقه الخاص إلى التعارض مع حق آخر، ولا سبيل إلى حد هذه التعارضات إلا بالرجوع إلى المبدأ الذي يقر تقييد بعض الحقوق الفردية أو يعتبر ضرورياً في بعض الأحيان)).

ولقد كان الأستاذ "كايجي" على حق عندما وضع كرامة الشخص الإنساني أساساً لمبدأ سيادة القانون[1]، وهذه هي نفس الفكرة التي صدر عنها مؤتمر دلهي لرجال القانون في أنه لا يجوز للمشرع أن يفرض قيوداً على حريات الرأي والاجتماع

[1] - ففي مقال كتبه الأستاذ Wermer Kagi عن (تطور دولة القانون) في سويسرا منذ سنة 1848 قرر بوضوح أن حرية الشخص الإنساني وكرامته هما القيمة الأساسية وأسمى مبادئ دولة القانون.

وفي التعبير عن جهة النظر الأنجلو أمريكية كتب الأستاذ (شوارتز) سنة 1949 يقول إن فكرتنا (عن سيادة القانون) هي فكرى تبلغ في صفتها (التعقيدية) normative ما تبلغه في صفتها الوصفية descriptive.

والجمعيات إلا إلى المدى الذي تكون فيه هذه القيود ككل ضرورية لكفالة وضع وكرامة الفرد.

ويتساءل "نورمان مارش" ما الذي تعنيه بوضع أو كرامة أو قيمة الفرد؟ ويجيب عن ذلك بقوله: إن هذا لا يمكن تأكيده إلا في حدود واقع ما، والمرشد الوحيد لتحديد المقصود به هو (العقل والضمير) اللذان يزود بهما كل إنسان على نحو ما تنص عليه المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهذا هو السبب في أنه توجد نقطة معينة يكون من غير المجدي عندها وضع صياغة عامة للقيم التي تقوم عليها سيادة القانون.

وإذا كان صحيحاً أنه من المهم غزل العناصر لتي يجب أن يحسب حسابها غير أنها لن تتخذ مادة وتغدو حقيقة إلا عندما توضع «بعقل ووعي» في الاعتبار والتقدير وذلك في صلاتها بظروف مجتمع بذاته.

ويعبر عن هذه النزعة الفردية – التي تقوم عليها سيادة القانون، يقول "هانز كليكاتسكي": ((إن فكرة سيادة القانون قد ظهرت في أشكال مختلفة في النظم القانونية المختلفة غير أن هذه النظم القانونية المختلفة تشترك في غاية واحدة هي، تحقيق حرية الكائن الإنساني الفردي والمحافظة عليها ضد أوجه العدوان التحكمية من جانب السلطة.

فحرية الإنسان في أن يغدو شخصية فردية وأن يبقى واحداً لا توجد إلا حيث يجوز مجالاً قانونياً للتصرف مكفولاً، وحيث يكون قادراً على الدفاع عن هذا المجال القانوني.

فالقانون والنظم التي تقام للمحافظة عليه تعوض الفرق في القوة بين الفرد الضعيف وبين الجماعة القوية، وذلك بخلق مجال تتلاقى فيه الدولة والفرد على

قدم المساواة، وليس هناك أمام الفرد سوى باب واحد ينفذ منه إلى التحقيق الكامل لذاته من أجل مصلحته هو ومن أجل مصلحة المجتمع ومن أجل شيء أسمى، وهذا الباب هو الفرد نفسه)).

ولقد قال الدكتور "صمويل جونسون" بحق: ((ليس للمنظمات أرواح تسعى لإنقاذها أو أعماق تصل إليها، والمجتمع الذي يتكون من أفراد عاجزين عن أن يقيموا ويؤكدوا أنفسهم كأفراد يتزايد انزلاقهم إلى هاوية الأوهام الإيديولوجية))[1].

كما يعبر عن ارتباط (سيادة القانون) بفكرة الديمقراطية كتاب كثيرون آخرون نذكر منهم على سبيل المثال "G. D. Arboussier" حيث يقول: ((... إن المبدأ الديمقراطي بأن ينظم المواطنون الأحرار شئونهم بأنفسهم هو المبدأ الوحيد الذي يتفق مع كرامة الإنسان، وهو في الوقت نفسه – وبدون شك- أشد تأثيراً في الصالح العام من النظم التي يطبعها طابع وصائي مهين)).

((... وأضمن طريقة للوصول إلى دولة يسودها القانون هي أن يعطي كل فرد شعور بفائدته في حياة الأمة لا بفضل نشاطه المهني، وإنما بفضل أمر آخر، ويكون ذلك باشتراكه بصورة وثيقة «إلى أقصى حد يسمح به حجم الأمة وعدد سكانها» في الرقابة على الطريقة التي تدار بها الأمور العامة، وبالذات في القرارات الكبرى التي تقدم معالم في سلوكها)).

وأما القيم التي عبرت عنها سيادة القانون في الشرق فهي بحسب بعض الآراء كرامة الإنسان أيضاً.

---

[1]- د. عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، ص78.

ولقد كشف المؤتمر الذي عقد في وارسو سنة 1958 عن اعتراف عام من جانب المشاركين في هذا المؤتمر، بأن (الشرعية الاشتراكية) ليس مجرد أم صياغة شكلية، وإنما هناك إصرار تام على أن أهم عنصر وأكثره حسماً في هذه الشرعية هو ضمان تحقيق الاشتراكية ذاتها بما تنطوي عليه من قيم، والسؤال الذي يثور عندئذ هو ما إذا كانت هناك في فكرة الاشتراكية هذه قيم تماثل القيم التي يعتبرها رجال القانون في الغرب مفترضة في فكرتهم عن سيادة القانون؟.

ونستطيع أن نجد في هذا الصدد آراء فردية في مؤتمر (وارسو) تتجاوب مع آراء فقهاء الغرب، وعلى سبيل المثال هناك ما ذكره الأستاذ "تشيكفاديز": ((إن الشرعية الاشتراكية تحمى حقوق المواطن السياسية وحرياته، وهي تحمى حقه في العلم وفي المسكن وكذلك المصالح والحقوق الأخرى التي تمس أشخاص المواطنين وأموالهم، وصحتهم، وكرامتهم الإنسانية، فحماية الحقوق والحريات المدنية هي أحد المكونات الأساسية للشرعية الاشتراكية)).

وهذا يعني أن (سيادة القانون) والشرعية الاشتراكية لا تعبران في الغرب والشرق عن قيم مختلفة، وإنما هما تعبران عن قيم إنسانية مشتركة تتجاوز الحدود القومية والمذهبية، وإن كان الاختلاف الجوهري هو في الأساليب المختلفة التي تضع مبدأي سيادة القانون والشرعية موضع التنفيذ ولعمق هذا الاختلاف، يظهر وكأنه يعبر عن اختلاف في القيم، غير أنه لا يجوز في القانون التجاوز عن (الأساليب) مهما كان نبل الأهداف، لأن التنظيم القانوني بأسره هو أسلوب من أساليب معاملة الناس، بل هو الأسلوب المهذب الذي انتقلت به البشرية من مرحلة همجية إلى مرحلة متحضرة.

ولهذا السبب يجب أن تتقصى المدى المتفاوت الذي يمكن أن تبلغه النظم المختلفة في فرضها لحكم القانون، ويجب أن نتقصى كذلك أسباب هذا التفاوت، أيكون في فلسفة أو مذهب في السلطة ووضعها القانوني أم يكون في التنظيم السياسي نفسه وموقفه من سلطة الحكم[1]؟.

ونحن بدورنا نلح على أن كرامة المواطن لما تزل إشكالية في النظام القانوني والسياسي، ولم تتبوأ جوهر الحياة القانونية على الرغم من أن الأصوات المرتفعة من ضمير الربيع العربي كانت تكثر من النطق بها، وعلى الرغم من أن سواعد الشباب كانت تقرع أبواب الحرية الحمراء. ولنا أن نتساءل ونستغرب كيف أن هذه القيمة الإنسانية غدت تحتل مكاناً مرموقاً في النسق القانوني في الغرب رغم أنها غرستها لم يسبق لها أن نبتت، والأمر على خلافه بالنسبة لدارنا العربية فقد فرغت في صميم نسق القيم، قال الشاعر الجاهلي الحطيئة:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها　　　واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي

فقيم العروبة في الجاهلية أدركت أن المسألة ليست في الأكل والشرب وإنما بما هو أهم من ذلك أي الكرامة الإنسانية.

وكان النبأ العظيم، فإذا بالمغامرة الكبرى في هذه القيمة الإنسانية تبلغ ذروتها مع القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ **الإسراء/70**، فالتكريم هنا للإنسان مطلق إنسان وليس الإنسان المسلم.

ولقد أدرك العرب المسلمون أن قيمة هذا اللهب المقدس الذي يسري في الإنسان، ولعلنا نضرب مثلاً على ذلك في اللقاء الذي تم بين الوفد العربي الإسلامي وبين

---

[1]- د. عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، ص80.

رستم قائد الفرس، فقد استهل رستم الاجتماع يعرض الغنائم على المعارضين، ولكن المعارض العربي المسلم كان جوابه، لقد أصبحنا أصحاب رسالة.

وإذا كانت هذه القيمة النظم الأول في الإيقاع الإسلامي – كما أوضحنا- فعلى المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها أن تضعوا هذه القيمة في صلب اهتماماتهم، وأن يسعوا جاهدين لتعهد هذه الغرسة لتصبح بشراً سوياً يؤتي أكله بالضباء واحترام حقوق المواطن وكرامته.

الديمقراطية في ميزان الشريعة:

كنا قد تكلمنا على الشورى وخصصنا لها بحثاً وقلنا إنها من أصول الحكم في الإسلام فهي غرسه تنبت من أصل قيم هذا الدين ومعطياته وأصوله ومحتده.

وها نحن أمام مفهوم جديد هو الديمقراطية الذي انبثق من أصل الإنسان وجوهره ويلتقي مع الشورى في كثير من الأحكام الموضوعية، وإن كان الخلاف في المصدر أي الأساس الذي انبثق منه المفهوم.

أجل فجناحا الديمقراطية اللذان نحلق بهما في أرجاء وأجواء الغد المرتقب هما: الحرية والمساواة، ولقد تكلمنا كثيراً عن هاتين المقولتين في الأبحاث السابقة ونزيد ونضيف إلى القول بما يلي:

ينطلق الفَهمَ الإسلامي الدّقيق في هذه القضيَّة من خلال قول الرسول الكريم ﷺ: ﴿مَنِ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا مِنْ عِصَابَةٍ وَفِي تِلْكَ الْعِصَابَةِ مَنْ هُوَ أَرْضَى لِلّه مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللّهَ وخانَ رَسُولَهُ وخانَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[1].

[1]- مستند أبي بكر الصديق، برقم (1201).

وقـال ﷺ: ﴿مَـنْ وَلِـيَ مِـنْ أَمْـرِ الْمُسْلِمِـــينَ شَـيْئًا، فَأَمَّـــرَ عَلَـيْهِمْ أَحَـــدًا مُحَـــابَاةً، فَعَـــلَيْهِ لَعْنَـةُ اللَّـهِ، لا يَقْبَـلُ اللَّـهُ مِنْـهُ صَـرْفًا وَلا عَـدْلاً، حَتَّـى يُدْخِلَـهُ جَهَنَّمَ﴾[1].

يقول الدكتور يُوسف القرضاوي[2]: ((الواقع أنَّ الذي يتأمَّل جوهر الدِّيمقراطيَّة يجد أنها من صميم الإسلام، فهو يُنكر أنْ يَؤمَّ النَّاسَ في الصَّلاة مَنْ يكرهونه، ولا يرضون عنه، وفي الحديث: ((ثَلَاثَةٌ لَا تَرْتَفِعُ صَلَاتُهُمْ فَوْقَ رُءُوسِهِمْ شِبْرًا ؛ رَجُلٌ أَمَّ قَوْمًا وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ، وَامْرَأَةٌ بَاتَتْ وَزَوْجُهَا عَلَيْهَا سَاخِطٌ، وَأَخَوَانِ مُتَصَارِمَانِ))[3].

ولنا أن نتساءل إذا كان الأمر هكذا في الصلاة، فكيف الحال – مما أعظم شاناً- الحكم والسياسة؟.

جاء الحديث الصّحيح: ﴿خِيَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَيُصَـلُّونَ عَلَـيْكُمْ، وَشِـرَارُ أَئِمَّـتِكُمُ الَّـذِينَ تُبْغِضُـونَهُمْ وَيُبْغِضُـونَكُمْ، وَتَلْعَنُـونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ﴾[4].

---

[1]- رواه ابن خُزيمة برقم/1518/، وهو في المشكاة بَرقْم/1123/، وفي الترغيب، 3/33.

[2]- د. يُوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام- مكانتها معالمها موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة غير المسلمين، ص132.

[3]-رواه ابن ماجة/ 1971/، قول البُوصيري في الزّوائد، إسناده صحيح، رجاله ثقات.

[4]- رواه مُسلم في الإمارة بـ/17/رقم 65، 66، والإمام أحمد، 24/6، والبيهقي، 198/8 وهو في المشكاة 3670، وفي منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين علي بن حسام الدين الشهير **بالمتقي الهندي**،/ 14691، 1489، 14840/.

سبق الإسلام الديمقراطيَّة بتقرير القواعد التي يقوم عليها جوهرها (الحرية والمساواة)، ولكنَّه ترك التفصيلات لاجتهاد المسلمين على وفق أصول دينهم ومصالحهم دُنياهم وتطوُّر حياتهم بحسب الزَّمان والمكان وتجدُّد أحوال النَّاس[1].

وميزة الدِّيمقراطية أنَّها اهتدت خلال كفاحها الطَّويل مع الظَّلَمَة والمُستبدِّين من الأباطرة والملوك والأمراء إلى صيغ ووسائل تُعَدُّ إلى اليوم أمثل الضّمانات لحماية الشُّعوب، وإنْ لم تخلُ من بعض المآخذ والنّواقص التي لا يكاد يخلو منها عمل بشري، ولا حجر على البشريَّة على مُفكِّريها وقادتها، أن تُفكِّر في صيغ وأساليب أخرى، لعلَّها تهتدي إلى ما هو أمثل وأوفى، ولكن، إلى أن يتيسَّر ذلك ويتحققَّ في واقع النَّاس، نرى لزاماً علينا أن نقتبس من أساليب الدِّيمقراطيَّة ما لا بُدَّ منه لتحقيق العدل والشُّورى واحترام حقوق الإنسان، ومن القواعد الشَّرعيَّة المقرَّرة أنَّ ما لا يتمُّ الواجب إلاَّ به فهو واجب، وأن المقاصد الشَّرعيَّة المطلوبة إذا تعيَّنت لها وسيلة لتحقيقها أخذت هذه الوسيلة حُكم ذلك المقصد[2].

ولا ويجد شرعاً ما يمنع من اقتباس فكرة نظريَّة أو حلٍّ عملي من غير المسلمين، فقد أخذ النبيّ ﷺ في غزوة الأحزاب بفكرة (حفر الخندق)، وهو من أساليب الفُرس، واستفاد من أسرى المشركين في بدر (ممَّنْ يعرفون القراءة والكتابة) في تعليم أولاد المسلمين الكتابة برغم شِركهم، فالحكمة ضالَّة المؤمن أنَّى وجدها فهو أحقُّ بها، ومن حَقنَّا أنْ نقتبس من غيرنا من الأفكار والأساليب والأنظمة ما يُفيدنا، ما دام لا يُعارض نصَّاً مُحْكَماً، ولا قاعدة شرعيّة ثابتة، وعلينا أن نُحَّور فيما نقتبسه، ونُضيف إليه، ونُضفي عليه من رُوحنا ما يجعله جُزءاً منا، ويفقده

1- د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، ص137.

2- المرجع السابق، ص137

جنسيَّته الأولى، ومن هُنا، نأخذ من الدِّيمقراطيَّة: أساليبها وآليّاتها وضماناتها التي تُلاءمنا ولنا حقُّ التحرير والتعّديل فيها، ولا نأخذ فلسفتها التي مكن أن تُحلَّل الحرام، أو تُحرِّم الحلال، أو تُسقط الفرائض[1] فإذا نظرنا إلى نظام كنظام الانتخاب أو التصّويت، فهو في نظر الإسلام (شهادة) للمُرشَّح بالصّلاحيَّة: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ الطلاق/**2**.

ومَنْ تخلَّف عن أداء واجبه الانتخابي، حتَّى رَسَبَ الكُفءُ الأمين، وفاز بالأغلبيَّة مَنْ لا يستحقُّ، ممنْ لم يتوفَّر فيه وَصْفُ (القويّ الأمين) فقد خالف أمر الله في أداء الشهادة: ﴿وَلاَ تَكْتُمُواْ الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ البقرة/**283**.

أمَّا قول القائل بأنَّ الدِّيمقراطيَّة تعني حُكْم الشَّعب للشّعب، ويلزم منها رفض المبدأ القائل: (الحاكميَّة لله) فهو قول غير مسُلَّم به، فمبدأ (الحكم للشّعب) الذي هو أساس الدِّيمقراطيَّة: ليس مُضاداً لمبدأ (الحكم لله) الذي هو أساس التشريع الإسلامي، إنَّما هو مضادٌ لمبدأ (الحكم للفرد) الذي هو (أساس الدّكتاتوريَّة) إنَّ ما نعنيه من الدِّيمقراطيَّة هو أنْ يختار الشَّعب ويُحاسب، وأنْ يرفض الأوامر إذا خالفتْ دُستور الأمَّة، وبعبارة إسلاميَّة، إذا أمروا بمعصية، وأنْ يكون له الحقُّ في العَزْل عند الانحراف[2].

أمَّا الكَثْرة العدديَّة فهي مُرَجِّحٌ مُعَتبرٌ، ودليل ذلك قول الرَّسول ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ، وَهُوَ مِنَ الاثْنَيْنِ أَبْعَدُ»[3].

---

[1]- د. يوسف القرضاوي: من فقه الدّولة في الإسلام، ص137.

[2]- المرجع السابق، ص139.

[3]- رواه الترمذي برقم (2166)، وقال: حديث حسن صحيح غريب.

وقد ثبت أنَّ النَّبيّ ﷺ قال لأبي بكر وعُمرَ رضي الله عنهما: ﴿لَوْ اجْتَمَعْتُمَا فِي مَشُورَةٍ مَا خَالَفْتُكُمَا﴾[1].

كما نزل النَّبيّ ﷺ عند رأي الكُثْرة في غزوة أُحُد، وخرج للقاء المشركين خارج المدينة، وكان رأيه ورأي كبار الصَّحابة البقاء فيها، والقتال من داخل الطُّرقات كما أنّ موقف الفاروق عُمَر في قضيَّة السِّتَّة أصحاب الشُّورى هو الاختيار بالأغلبيَّة.

إن تَعَددُ الاتَّجاهات في مجالات السِّياسة أشبه شيء بتعدُّد المذاهب في مجال الفقه[2].

لقد اراد الإسلام تحديد الغايات والأهداف دائماً، بينما فَتَحَ البابَ مُشرعًاً أمام الوسائل والأسباب والطُّرُق الموصلة إلى تحقيق هذه الأهداف، ما دامت هذه الوسائل مُباحة، ويتبين من هذا أنّ الذين يُحَدِّدُون الإسلام العظيم بوسائل مُحَدَّدَة إنَّما يقومون بتحجيم ساحة الحركة للمشروع الإسلامي، فقد اختلفت الظروف والأحوال، إذ كانت أساسيَّات العلاقات بين المجتمعات البشريَّة تُؤثِّر فيها الطبيّعة البدائيَّة للاتِّصالات والعلاقات، كما كانت البلدان والدُّول مُتنائية بعضها عن بعض، أمَّا اليوم وقد تحول العالم إلى قرية واحدة، بحيث يمكن للقوى المُعادية انْ تنقضَّ على التّجمعُ الذي تكوَّن بطلب النصرة، بينما يكون صعباً وعسيراً لَوْ أثَّبتَ هذا التّجمعُ في عُروق المُجتمع الإنساني، وتبقى هذه الطُّرق كُلُّها شرعيَّة تعددُّاً وتنوُّعاً، وقد فعلها الرّسول مُحمَّد ﷺ، ولكنَّ المطلوب هُوَ القبول بتعدُّدها عملياً.

1- رواه أحمد في المسند، 227/4.

2- د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، ص143.

لقد كانت المُعارضة السِّياسَّية في الإسلام تُمارس مع أشرف الخلْق، وهو سَيِّدنا مُحمَّد ﷺ، كما سبق بيانه في واقعة الحُديبية وغيرها، كما أنَّ أصحاب القرار هم أهل المُرقعات بينما استشهد أهل المال دون يُحركوا مُرتكزات المجتمع، كما في حادثة استشهاد سَيدِّنا عُثمان بن عفَّان رضي الله عنه.

إنَّ الموقف من الديمقراطيَّة يُبَيِّن أزمة الأمَّة الرّاهنة في عدم وجود بديل لها، وهي مدعوَّة اليوم عبر علمائها وقادة الرَّأي فيها إلى تأصيل نموذج تَعَدُّدِي إسلامي الأصل عُروبي المنبت يحلُّ المشكلة من جُذُورها.

(الإسلام وفقهه السِّياسي يدور مع المحتوى، ولا يُجَمَّدُ مع المُصطلح، فالإسلام أسَّسَ النُّظم الأساسيَّة، أمَّا آليَّات التطبيق، فهي ممَّا يجتهد فيها الإنسان إلاَّ أنْ يكون ثمَّة نصٌّ فلا اجتهاد في مورد النَّصِّ، والدِّيمقراطيَّة وسيلة لتحقيق العدالة، ولا مانع من تأطير الجديد، ولكنَّها حيزٌ موجود حتَّى يتوافر المفقود)[1].

[1]- د. الفهداوي: الفقد السياسي الإسلامي، ص288

إشكالية العروبة والإسلام

الإسـلام مفهوماً ذو دلالـة حضـارية ودينيـة وسياسـية (أيديولوجيا) والأمـر نفسـه بالنسـبة للعروبـة، فقـد تفهـم علـى أنها حالـة إنسـانية، أو حضـارية أو حالـة إيديولوجية سياسية، وإطار يبحث عن صورة الإسلام كان هو الصورة[١].

ونقصـد مـن الحالـة الاقتصـادية الإنسـانية تلـك الحـال الـتي يمارسـها ويعيشـها الإنسـان بالشـكل العـادي والطبيعـي للأمـور، فشـيء طبيعـي أن أحـب أبـي وأمـي وإخوتي والحي الذي أعيش فيه، وبلدي ووطني...إلخ، وهو ما أطلقت عليه الشعار الأخضر[٢].

فالرسول ﷺ عندما هاجر إلى المدينة من مكة التفت إليها وهـو يقـول: ﴿أمَا وَاللّه لأَخْرُجُ منْك، وَإنّي لأَعْلَمُ أنّك أحَبُّ بِلادِ اللّهِ إلَيّ وَأَكْرَمُـهُ عَلَـى اللّـهِ، وَلَـوْلا أنّ أهْلَـكِ أخْرَجُونِي مَا خَرَجْتُ﴾.

هنا يخضع الرسول ﷺ لعاطفة حب الأرض (الشـعار الأخضـر) حـب الـوطن، لكنـه كان مدفوعاً لعاطفة أخرى هي عاطفة الرسالة أو الدعوة[٣].

---

[1] – حسين فضل الله: الإسلام والعروبة، مجلة المستقبل العربي، عدد 176 لعام 1993.

[2] – د. برهان زريق: الوطن في الإسلام، دمشق، دار الأنصار، 1999، ص218، وفضلاً عن ذلك فقد استبقت هذه المقال بكاملها من كتاب الدكتور برهان زريق، العروبة والإسلام، دار حوران، دمشق سنة 2010، طـ1، ص25 وما بعدها.

[3] – أكرم زعيتر: القومية العربية وعالمية الإسلام، الندوة القومية.

ويعّرف "روبرت م. ماكيفر"، بين الظاهرتين فيقول: ((الجماعة هي دار الإنسان الأوسع لأنها دار شعبه، لكن الجماعة هي الميدان الذي يمارس فيه معتقداته، ويدافع عن أية قضية من القضايا التي يؤمن بها، ولا بد من التمييز بين تعلق الإنسان بجماعته وتعلقه بهذه المعتقدات، فالتعلق بالدار الاجتماعية شعور يشمل ساكني الدار وسكنهم، ولكن التعلق بالمعتقدات أو بالقضية يقف عند حد القيم الثقافية التي نؤمن بها، والتي قد تخالف قيماً ثقافية أخرى يؤمن بها غيرنا من ساكني الدار، والإنسان بحاجة إلى هذين المتعلقين، لأن التعلق بالدار يعبر عن علوية القوى، وعن تحقق كيانه الاجتماعي، ولكن التعلق بالمعتقد أو القضية يتجاوز العلاقات الشخصية ويعبر عن علاقة الجماعة بالحياة وبالكون، ويكون التعلق بالجماعة أو بالقضية كلاً متكاملاً، فالتعلق بالجماعة ودارها يرضي الحس الاجتماعي ويملأ العاطفة حرارة، ولكنه يفتقر إلى محتوى، وإلى مكان النمو ما لم يقترن بالتعلق بالقضية، فالغلو في الشعور القومي مدعاة للغرور، ولتقديس السلطة، ولتأليه القيم الخارجية والنسبية والفناء في مجد الأمة، والحط من أمجاد الآخرين، وإذا أردنا الحد من ذلك أيقظنا في النفوس الحس الاجتماعي بالمعاني الذاتية للقيم ووجهاتها نحو نسق الحياة الذي نتمنى أن نعتنقه ويجب أن تبرز أهمية الجماعة بدون أن يؤدي ذلك في حال من الأحوال إلى توحيدها))[1].

وفي ضوء ما تقدم، فالعروبة دار، إنها الجماعة أما الإسلام، فهو دعوة ورسالة وعقيدة وموقف، من الكون والإنسان والحياة والعروبة حسب قول العلامة الشيخ حسين فضل الله كما هي الزنوجة عندما تأخذ هذه الحال دائرة من الأرض، أو من اللغة أو من العادات والتقاليد ... إنها إطار يبحث عن الصورة، عن المشروع.

---

[1]- روبرت ماكيفر: تكوين الدولة، ترجمة د. حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، 1966، ص520 و521.

وفي داخل كل من العروبة والإسلام، شيء يحتضن الآخر، وإن كان لا يضمه ضمة عنيفة تمثل الوحدة[1].

هل تتعارض الحال الإنسانية مع المشروع؟

لو بد أنا نؤرخ للإنسان منذ وعيه بها، لاستطعنا القول إن عصر التاريخ وجد بوجود التاريخ العربي في أول موجة بشرية خرجت من الجزيرة العربية ممثلة بالأكاديين، في الوقت الذي يسميه المؤرخون بدء عصر التاريخ[2] واستمر تاريخنا العربي يصنع قممه وذراه في بطولات إنشائية – يبني حضاراته السبع التي منها ست حضارات عالمية، خلافاً للحضارة اليونانية الوحيدة التي لمعت في التاريخ ثم انطفأت[3].

والنبوة خاصية عربية لم توجد في أية حضارة أخرى، فلم يعرفها "كونفوشيوس" في الصين ولا بوذا وبراهما في الهند، ولا غيرهم من ذوي الرسالات الإنسانية الكبرى، وإنما ظهرت مبكرة عند العرب، ولا نقف عند أشكالها الأولى، كما ظهرت في الزبور وصحف إبراهيم، ولكن عند أشكالها الكبرى[4]، كما برزت في شخص المسيح الذي بشر بالإسلام والمحبة، وبلغت هذه الرسالة قمة كمالها في القوة والنضج على يد الرسول العربي محمد ﷺ، فكان الدين الإسلامي مصدقاً لما بين يديه معنى الآية الثالثة من سورة آل عمران، متمماً للناموس الإلهي الذي بدأ في الموسوية والعيسوية لقد تأسس جذر الاجتماع العربي على يد أبينا إبراهيم الخليل

1- الإمام الشيخ حسين فضل الله: الإسلام والعروبة، ص5.

2- قراءات في الفكر القومي مركز دراسات الوحدة العربية، الكتاب 2، مقال د. شاكر مصطفى: ميراث التاريخ العربي، ص102.

3- د. شاكر مصطفى: ميراث التاريخ العربي، ص102.

4- المرجع السابق، ص104.

باني البيت، ثم ان مشروع قصي القرشي للمجتمع، لكنه تم الخروج على هذا المشروع التوحيدي على يد قبيلة خزاعة «خزع تعني خرج وانفصل»، يقول ابن إسحاق[١]: ((واجتمعت قريش يوماً في عيد لهم عند صنم من أصنامهم، كانوا يعظمونه وينحرون له، فقال بعضهم لبعض، تعلموا والله ما قومكم على شيء...))،

لقد شاعت الأحلاف والأحزاب داخل جسم قريش محاولة الإصلاح، فكان حلف المطيبين، وحلف الفضول[٢]، وكانت منظومة الإيلاف بأبعادها الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية[٣].

لكن قريشاً وغيرها ما كان لها أن تؤسس كملاً للاجتماع العربي أو للقلوب التي في الصدور إلى أن كان الدين الحق – الإسلام، فكان بحق جذر الاجتماع العربي الأمثل، ووجدت به أمتنا الضالة التي كانت تبحث عنه، وهذا معنى ما قاله المغيرة بن شعبة بثقة واعتزاز لرستم القائد الفارسي: ((لقد أصبحنا أصحاب رسالة)).

لقد أعطى العرب للإسلام كل شيء (الحديث إذ ذل العرب ذل الإسلام) فأعطاهم كل شيء، وهذا هو مغزى قول[٤] الدكتور "عمر فروخ": ((عندما يخرج الإيمان من القلب تخرج منه العروبة))[٥]، وهنالك بضع وتسعون حديثاً نبوياً كلها تمجد

---

[1]- سيرة ابن هشام، 222/1 وما بعدها، السهيلي: الروض الأنف، 347/2.

[2]- د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ط1، 1984، دار التنوير والنشر، بيروت، ص27.

[3]- السهيلي: الروض الأنف، 61/2.

[4]- محمد خالد عمر: عروبة الإسلام، وإسلام العروبة، ص76.

[5]- المرجع السابق، ص96.

العـرب[1]، وفي ثمانيـة مواقـع وصـف القـرآن الكـريم بخمـس صـفات هـي العظمـة والإبانـة والحكمـة والمجـد والكرامـة، وأعطـاه تعـالى ثمـاني مـرات بثمانيـة مواقـع مقارنة بصفة العروبة[2]، فالعربية «كما يقول المبدأ الأصولي» جزء ماهيـة القـرآن، والقرآن الكريم عربياً لغة وحكماً وبياناً، وإن أعظم ثمـرات وعـي الإسـلام كـان في الأمة العربية[3]، وبلاد العـرب هـي جغرافيـاً الإسـلام، فهـا هـو الرسـول الكـريم ﷺ يدعو لأهل الشام: ﴿عَلَيْكَ بِالشَّامِ، فَإِنَّهَا خَيْرَةُ اللَّهِ مِنْ أَرْضِهِ﴾.

ويقـول: ﴿الْمَدِينَـةُ الْمُنَـوَّرَةُ قُبَّـةُ الإِسْـلَامِ وَدَارُ الإِيمَـانِ وَأَرْضُ الهِجْـرَةِ وَمُبْتَـدأُ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ﴾.

وهـا هـو وجـه الرسـول ﷺ يتقلـب في السـماء يرنـو أمـلاً ورجـاء أن يجعـل اللّه مكة مهوى الأفئدة وقبلة المسلمين.

قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ البقرة/**144**.

الإسلام يعني العروبة والعروبة بالضرورة تعني الإسـلام، لأن اللّه يعلم حيث يجعل رسالته، ويعلم كيف يختار هذه القاعدة الاجتماعية صفاء وصدقاً وحلماً ومروءة.

لنتأمل قليلاً هـذين القـولين، يقـول الأول: ((المـروءة ديـن العـرب))، ويقـول الثـاني: ((من لا مروءة له لا دين لـه))، وهكذا يتضـح التقـارب بـين منظومـة الأخـلاق عنـد

---

[1] - المرجع السابق، ص112.

[2] - المرجع السابق، ص101.

[3] - قدري قلعجي: العرب مادة الإسـلام، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، الكتـاب 3، قـراءات في الفكر القومي، ص457 -462.

العرب، وتلك المنظومة في الإسلام، وما الإسلام بحق إلا المصفاة التي صفى أخلاق العرب من أدرانها.

مهما تكلمنا على تعزيز الإسلام للعروبة، فذلك قليل، وليس مرد ذلك تعصباً فحاشاً لسيدنا عمر ذلك: ((اللهم اجعل بيني وبين الفرس جبلاً من نار))، أنه لا بد لهذه الرسالة من قاعدة سوسيولوجية هي العرب.

النحلة تحلق في السماء وتهتدي إلى هذه الزهرة وتلك، لكن لا بد لها من قاعدة تنطلق منها هي الخلية.

ماذا لو لم يعتمد الرسول ﷺ على بني هاشم ثم العرب بعد ذلك ألم يكن ذلك يعيب دعوته ويعيب دعوة سيدنا إبراهيم؟، لنتأمل في معركة القادسية، فهي معركة العرب في الدرجة الأولى، إذ جيشت الأمة كل طاقاتها وإمكاناتها بما في ذلك الأخوة المسيحيين (بني تغلب) ولنا أن نتصور مصير الإسلام لو كان النجاح للفرس.

لقد كان للنص الإسلامي (القرآن والحديث النبوي) عمله وفعله وحركته حيث جرى أعظم حوارية بين هذا النص والاجتماع والتاريخ[1]، ونتج من جراء ذلك المشروع الحضاري الكبير الذي وجدانه الإسلام، ودعا فيه العرب ومواليهم الذين اصطفوا معهم لنصرة هذا المشروع.

ونظام الدولة هذا يعني الدخول في الإسلام، ولكنه في الوقت نفسه يعني الدخول في النسيج العربي حتى كان المولى يخضع لنظام الإرث غنماً وعزماً ولا نستطيع في هذه العجالة أن نصف ما قدمه الموالي لحضارتنا وما ساهموا في ازدهارها وعطائها، وقد عبر عن هذه الحقيقة العالم "البيروني" بقوله: ((ديننا والدولة عربيان وتوأمان، وإنه لأحب إلي أن أهجى بالعربية من أن أمدح بالفارسية)).

---

[1]- د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص6.

وإذا كان هكذا نداء العروبة للإسلام في مرحلة قوتهم، فهذا الأمر لم يتغير عندما سلبت السلطة من أيديهم، فقد بقوا وجدان هذا لمشروع ونسيجه وحضانته الثقافية والعلمية والتجارية، بل بقوا متحصنين هذا الدين متعاونين مع الحكم غير العربي غير العربي سواء أكان سلجوقياً أم تركيا مملوكياً أم جركسياً.

يقول الشيخ الإمام محمد عبده: ((كان الإسلام ديناً عربياً، ثم لغة العلم فأصبح علماً عربياً، كان الخليفة يستعيد بعض نفوذه وقوته، وكان المشروع الثقافي والديني بيد العرب وكتلة الناس والجماهير منهم ومعهم، واستطاعوا أن يحافظوا على هذا المشروع وعلى تحقيقه ودعمه حتى بعد زوال السلطة من أيديهم)).

أجل لقد استطاع الشعب أن يحتفظ بنظام الوقف والتعليم ونظام الفقه والمدارس والحسبة والزكاة والقضاء وكان العرب هم السادن والحاضن والمجلي في هذا النظام وابتدأ العرب «بادئ ذي بدء» بإرسائهم في عصر التدوين «أي عندما كانت السلطة بيدهم» بثقافة اللباب، الثقافة التي تمثل علوم الملة (العلوم العربية بأنواعها ثم علوم الشريعة الإسلامية).

ومثال بسيط يؤكد ذلك ما هو كتبه ابن تيمية في كتابه **اقتضاء الصراط المستقيم** عن أهمية العرب، وما أكده الإمام الشافعي لذلك في كتابه **الرسالة** وما أسس الإمام مالك مذهبه على عمل أهل المدينة.

وأخيراً ما أظهره الإمام أحمد بن حنبل من مركز العرب وأهميتهم في المشروع الإسلامي، حيث يتضح لنا من كل ذلك أن الشخصية العربية القاعدية، تمحورت في كل آفاقها حول الإسلام ومن أجل الإسلام[1].

[1]- فرحان البيك: الأساس الديني في الشخصية العربية، ط1، 1990، ص112.

والعـرب لم يتخلـوا عـن الإسـلام، ولم يبـارحوه لحظـة واحـدة بعكس الحـال بالنسـبة للإيرانيين الذين تخلوا مبكراً عن اللغة العربيـة انسـياقاً وراء لغتهم ولأسـباب شـوفينية، يوم لم يكن العرب عندهم شيء من هذا، والأمر نفسه بالنسبة للأتـراك الـذين لم يعيروا نصائح جمال الدين الأفغاني الاهتمام، وقد خرج العـرب مـن التحـالف مـع تركيـا عنـدما عبثت جماعة الاتحاد والترقي الحاكمة بنظام الإسلام ورابطته.

لقـد أدرك العـرب بمـداركهم الذاتيـة الحضـارية[1]، أهميـة شـرف الإسـلام وصـيغة الإسـلام وحلية الإسـلام ورافعة الإسـلام، فكانوا قـدره[2]، كمـا كـان قـدرهم وعنصـر الحياة لوجودهم وازدهارهم.

هكـذا كانـت منظومـة العروبـة والإسـلام نتـاج ومحصـلة التـاريخ والجغرافيـا والعـادات والسياسة والقيم الإنسانية، بل والدين، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ الزخرف/44، ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ آل عمران/**110**.

أجل لم يتوفر بأمة هذا الوصـف (خَيْرَ أُمَّةٍ) إلا العـرب، والرسـول الكـريم ﷺ، كمـا قال "الأعشى": ((سيد الناس وديان العرب))[3].

أجل لقد جرى أعظم حوار بين النص والتاريخ على يد العرب وأعظم معطـى حيـاة من سجاياهم وعطائهم وأعظم مشروع إنساني مـن صـنع أيديهم وإرادتهـم مـا هـي سمـات هـذا المشـروع الحضـاري؟، فـأول سمـات هـذا المشـروع هـي وحدانيـة الحـق

---

[1]- الأستاذ الدكتور أحمد داوود أوغلو: التعددية الثقافية في الحضارات العالمية، مقال منشور في مجلة التعاون الثقافي، خلال موسم الحج، المملكة العربية السعودية، 1421هـ، ص56.

[2]- محمد خالد عمر: عروبة الإسلام وإسلام العروبة، ص9.

[3]- محمد خالد عمر: عروبة الإسلام وإسلام العروبة، ص42.

الذي لم يكن ذاتياً ونسبياً بل موضوعياً ومطلقاً، وواجب الإنسان أن يعرف الحق ويسير مع الحق ويبقى مع الحل، ولمعرفة الحق سبيلان السبيل الأول هو الوحي الذي نزل على محمد، والسبيل الثاني هو الحكمة التي ابتدعها القدماء لاسيما أفلاطون وأرسطو، وثاني الخصيصة التي تميز المشروع العربي هي الحب والتشوف الصوفي[١].

قال محي الدين ابن عربي:

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

وثالث هذه السمات هي أن المشروع العربي الإسلامي ليس من نتائج شعب واحد، بل هو مشروع تعاوني اشتركت فيه مختلف الأعراف ذات الحضارات العريقة والديانات المختلفة[٢].

وثاني السمات هي النظرة العالمية ثم الواقع الروحي[٣]، الذي يؤسسها وينتفخ فيها الحيوية والأخلاق والإنسانية، أما "الأستاذ أوغلو"[٤] فيذكر أن أهم ما يميز هذا المشروع هو الصفاء والشمول والحرية والحوار بين الحضارات الإنسانية على امتداد التاريخ البشري.

لقد وجد التسامح عند المسلمين تعبيره في نشوء علم الأديان المقارن والتأسيس بحماس له، فكانت عقوبة أية محالة لأي مسلم لإجبار أي مسيحي أو الضغط

---

[1]- د. قسطنطين زريق: الحضارة العربية، قراءات في الفكر القومي، ص93.

[2]- المرجع السابق، ص94.

[3]- د. قسطنطين زريق: الحضارة العربية، قراءات في الفكر القومي، ص94.

[4]- المرجع السابق، ص100.

عليه لاعتناق الإسلام هو الموت، وفي الفقه الحنبلي والحنفي كانت حياة الرعية الموجودة تحت الحماية الإسلامية تعدل حياة المسلم، وقد تم التسامح لأية جماعة مهما كانت مشاربها الدينية حتى وإن كانت لا تزيد على العشرة أن تختار زعيمها الروحي، وهذا الزعيم كان يحصل على اعتراف الخليفة[1]، والحرية في المنظور الإسلامي لا تعتمد على السلطة لكنها حالة طبيعية للوعي الذاتي، لذا فهي ليست مجرد ظاهرة نسبية للمساواة أو الأفضلية على الآخرين، وليست محصلة الصراع على السلطة لاستقلال القوى الطبيعية، إنها في الأساس نضج روحي يمكن الإنسان من السيطرة على غروره الذاتي، والاعتقاد ليس مبدأ من مبادئ السلطة المؤسسة مثل الكنيسة لأن القرآن الكريم يخاطب كل فرد، وليس أمة مختارة أو مجموعة من العلماء[2].

هذا الوعي هو بؤرة الأمن الوجودي، ومن المبهج أن نلاحظ الإيمان والأمان والأمانة كمفاهيم قرآنية رئيسية لهذا الوعي تأتي جميعها من نفس أصل اللفظة... من هذا المنطق كلمة (المؤمنون)، كما تستخدم في معنى الاعتقاد (سورة البقرة/آية 253، سورة آل عمران/آية 179، وسورة التوبة/آية 71)، وفي أماكن أخرى هم جميعاً مما يعترفون بالأمن الوجودي وحماية المؤمن المهيمن بمعنى الأمن والأمان، وهي أسماء الله عز وجَّل مثل المؤمن في الآية/23 في سورة الحشر والمؤمن كما في سورة البقرة، فالله: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ

1- المرجع السابق، ص50 وما بعدها.

2- مقال الأستاذ أحمد داود أوغلو: التعددية الثقافية في الحضارات العالمية، ص60.

إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ البقرة/**257**[1].

ولهذا تكلم "Ventur" عن التعاقدية الإسلامية Contractualisme مقابل الوظيفة الغربية Fonctionnel occidental والحقيقة فكل شيء في الإسلام تعاقدي ميثاقي، الميثاق الأعظم﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴿172﴾ أَوْ تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ الأعراف/**171-173**، الذي تم بين الله وبين الجنس البشري هو تعاقدي، كل شيء في الإسلام «كما يقول Venture» ينبع من ذاتي والشهادة في الإسلام تقول على فعل إرادي محض: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله.

بهذا المعنى تفهم امتداد الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها استناداً إلى نضج ونمو هذا العامل الذاتي.

هذه الإشكالية المأساة عب رعنها سفير باكستاني في خطابه لزميل له عربي بقوله: نظرتهم إلينا فوجدتمونا ننظر لغيركم، ونظرنا إليكم فوجدناكم مشغولين بغيرنا، فمتى تلتقي عيوننا بصدق وحب أجل متى نلتقي على فلسفة الحق والقوة تحدونا كلمة السواء، ويحدونا الإصلاح قال عز وجل﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنفَالِ قُلِ الأَنفَالُ لِلّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُواْ اللّهَ وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بِيْنِكُمْ وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ الأنفال/**1**، ويحدونا جواب الرسول ﷺ عن أحسن عمل

---

[1]- مقال الأستاذ أحمد داود أوغلو: التعددية الثقافية في الحضارات العالمية، ص61.

يعمله الإنسان، فقال: بذل السلام للعالم ويحدونا الخير قال عز وجل:﴿لاَّ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ النساء/**114**.

لقد قام عالم الاجتماع العربي "الأستاذ محمد الذوادي" بدراسة شافية عن عالم الرموز وأهميتها في المجتمع وخاصة في مجال شد المجتمع وتماسكه ولحمته، وطبق ذلك على الجزائر ولاحظ أن الرموز الإسلامية أقوى وأغنى وأصلب في مقاومة الرموز الفرنسية من الرموز العربية، فكيف إذاً نحارب الرموز الإسلامية، ونخرجها من حياتنا؟؟ تغريب مبتذل لا يقوم على أساس من سنن الله في الاجتماع والحياة.

أجل ينبع من بلادنا نهر عظيم هو الإسلام قول الخليفة الأواه المنيب عمر بن عبد العزيز فكيف نشتق منه جدولاً وجدولاً؟؟ ولماذا لا نعيد الرونق والحيوية والحياة لهذا النهر النمير؟؟ كم تعني ظواهر الاستشهاد التي يجترحها أبناء شعبنا الفلسطيني إيثاراً وفداء ونضالاً وتضحية، وهل يمكن تفسيرها بمقاولات الربح والخسارة، لغة عصرنا وقيمه الداكنة؟؟.

هل استطاع العربي أن يفهم هذه الظاهرة وهو لا يملك إلا لغة التكنولوجيا؟؟، وهل استطاع أن يسبر ويفسر حقيقة الروح التي يمثل القرآن الكريم، نموذجاً ومثالاً فريداً لها؟؟.

هل ننسى أن زعيم الأمة العربية الراحل الخالد جمال عبد الناصر أعلن صفعته للاستعمار عام 1956 من قلب الجامع الأزهر باعتبار الإسلام هو الخيار الاستراتيجي لهذه الأمة؟؟.

لقد فعل جمال عبد الناصر فعل السحر في نفوس العرب، مسلمين ونصارى عندما اختار بغريزته السياسية السليمة أن يخاطب الناس من الجامع الأزهر فأيقظ في أعماقهم ميراثاً هائلاً من الحمية المتراكمة منذ أيام المعز إلى محمد علي مروراً بصلاح الدين والظاهر بيبرس[1].

إن العرب في إطار الإسلام، وضعوا أنضج وأكمل صيغة وعلاقة طيبة للتعامل مع المسيحيين في جهد متواصل منذ عهد البطريرك ويوحنا الدمشقي حتى اليوم، وذلك من أجل الانصهار والنسيج الطبيعي، وقد عقب المطران جورج خضر على ذلك بقوله:

((عندما استعاد صلاح الدين انطاكية من الفرنجة دعا معه البطريك الأرثودوكسي، وكذلك الموقف الذي اتخذه البطريرك الأرثودوكسي الأنطاكي إلى جانب الحمدانيين يوم كان هؤلاء يدافعون عن شرف العروبة))[2].

وقال أيضاً هنالك حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية، ونحن ننتمي إليها[3].

والسؤال المطروح هو: هل يستوي أي طرح فكري يبعد المسيحيين عن بنيتنا وتكويننا، وهم العرب الأقحاح الصرحاء الذين ينتمون إلى محمد تاريخاً ولغة وحضارة ووطناً وجنساً[4]؟.

---

[1] - دكتور سحاب: إيلاف قريش، ص202، علماً أن الأخ سحاب مسيحي الديانة.

[2] - محمد خالد عمر: عروبة الإسلام وإسلام العروبة، ص188 ص125.

[3] - الحوار القومي الديني، مركز دراسات الوحدة العربية، ص125.

[4] - محمد خالد عمر: عروبة الإسلام وإسلام العروبة، ص11.

من هذه المشكاة نسمع المصلح الشيخ محمد رشيد رضا يقول في مجلته المنار: ((إسلامي مقارن في التاريخ لعروبتي، فأنا أخ في الدين للألوف من العرب المسيحيين، وغير المسيحيين)).

وها هو أمين نخلة يقول: ((كأن الإسلام إسلامان إسلام واحد بالديانة وواحد بالقومية واللغة، وكأن العرب جميعاً مسلمون حين يكون الإسلام اهتداء بمحمد وتمسكاً بقوميته وكلفاً بلغته))[1].

ذلك أن العروبة تنطلق من عمق الإنسان العربي، روحه، ضميره، قلبه، كذلك فالبعد الإنسان والروحي للإسلام ينطلق من صميمه، أي من صميم العروبة، لكنه ويا للأسف حدث سوء فهم بين الداعين للعروبة وأولئك الداعين للإسلام، تتوج الأمر بإشكالية قسمت صفوف الشعب الواحد، مع أنه لا يجوز[2]، جوهراً حدوث مثل ذلك باسم الإسلام أو باسم العروبة، وإن حل هذه الإشكالية لن يتم إلا في قلب التوفيقية القومية بين العروبة والإسلام[3].

وكلمة خفيفة على اللسان ثقيلة في الميزان نطق بها لسان الأستاذ ميشيل عفلق، وارتفعت بها عقيرته قائلة: ((كل عربي في الوقت الحاضر يستطيع أن يحيا حياة الرسول العربي ولو بنسبة الحصاة إلى الجب والقط إلى البحر... في وقت مضى تلخصت في رجل واحد حياة أمة بأكملها، واليوم يجب أن تصبح كل هذه الأمة في نهضتها الجديدة تفصيلاً لحياة رجلها العظيم... لقد كان محمداً كل العرب،

---

[1]- الحوار القومي الديني، ص125.

[2]- العلامة حسين فضل الله: الإسلام والعروبة، ص11.

[3]- د. محمد جابر الأنصاري: شمس الإسلام والعروبة، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، مجلة عالم المعرفة، العدد/135/الكويت، 1981، ص111.

فليكن كل العرب اليوم محمداً، وقال المذكور: الإسلام بالنسبة للعرب ليس عقيدة أخروية ولا هو أخلاق مجردة، بل هو أعلى مفصح عن شعورهم الكوني ونظرتهم إلى الحياة، وأقوى تعبير عن وحدة شخصيتهم التي يندمج فيها اللفظ بالشعور والفكر والتأمل بالعمل، وهو فوق ذلك أروع صورة للغتهم وآدابهم، وأضخم قطعة من تاريخهم القومي، فلا نستطيع أن تتغنى ببطل من أبطالنا الخالدين بصفته عربياً ونهمله بصفته مسلماً... قوميتنا كائن حي متشابك الأعضاء وكل تشريح لجسمها وفصل بين أعضائها يهددها بالقتل، وعلاقة الإسلام بالعروبة ليست إذاً كعلاقة أي دين بأية قومية وسوف يعرف المسيحيون العرب، أن الإسلام هو لهم ثقافة قومية يجب أن يتشبعوا بها حتى بمفهومها ويحبوها، فيحرصوا على الإسلام حرصهم على أثمن شيء في عروبتهم[١] أجل عندما تكون حياتنا على ضوء نبراس محمد نكون عرباً ونكون مسلمين، وهذه هي العروبة الحق والإسلام الحق)).

وهنالك ملاحظة هامة هي أن بعض الخصائص في الأمة تتقلص أو تتمدد حسب الظروف المحيطة، لاسيما الظروف الإيديولوجية.

فالعروبة تقلصت بانتشار الدعوة الإسلامية في ظل الجامعة الإسلامية، لا بمعنى أن الإسلام ضد العروبة، والعكس فقد ارتفعت عندما لم يكن هنالك رابطة إسلامية كيف نفهم أن الزعيم مصطفى كامل كان من أكبر المؤيدين للجامعة الإسلامية يوم أن كانت تقف في وجه الغرب[٢].

---

[1]– مقاله ذكرى الرسول العربي: مركز دراسات الوحدة العربية، قراءات في الفكر العربي، الكتاب الثاني، ص69.

[2]– د. محمد حسين هيكل: حياة محمد، ص22.

يقول الدكتور "فهمي جدعان": ((المتحمسون القدامى للجامعة الإسلامية راحوا يتجهون اتجاهاً قومياً عربياً صريحاً دون أن يتخلوا عن الدور الجوهري الذي ينبغي أن يحتله الإسلام في أية دولة عربية يمكن أن تقام في بلاد العرب، وقد عد جدعان من هؤلاء: محمد رشيد رضا وشكيب أرسلان ومحب الدين الخطيب، فعند هؤلاء انتشار الإسلام مرهون بنهوض العرب وازدهار اللغة العربية يجر معه بالضرورة ازدهار العلوم السياسية))[1].

إذاً تكبر صيغة العروبة، أو تكثر صيغة الإسلام حسب الظروف، فتتمدد أو تتقلص، ولكن العروبة دائماً معها الإسلام والعكس، والمسألة إذاً تتعلق بالصورة دون الجوهر والأساس والتكوين.

ونحن نضع العروبة قبل الإسلام، ليس ذلك انطلاقاً من ترتيب لفظي أو بنية وضعية واصطلاحية، وإنما انطلاقاً من قاعدة الحياة ذاتها، فأنا موجود فعلاً قل أن أصل إلى مرحلة الحالة المثالية الإنسانية، وقد لا أصل قط أو أصل إلى ذلك جزئياً، أو أصل دون أن يصل غيري أو العكس.

وفي ترتيب الأولويات، فالأقربون أولى بالمعروف، وهذا مبدأ إسلامي، بل هو مبدأ اجتماعي وسياسي واقتصادي، ما هو مصير الإسلام، لو لم يتدرج في النشأة، كالماء المهين يبحث عن القرار المكين.

ماذا لو لم تكن عصبة بين هاشم للرسول ﷺ؟؟.

وماذا لو لم تهب الأمة العربية جمعاء في معركة القادسية؟؟.

نحن لا نستطيع الكلام عن الدين المطلق في مجال الاجتماع والسياسة والاقتصاد إلا عندما يتبين الدافع الديني والاجتماعي، وغير ذلك، بل تبقى العلاقة مع المطلق

---

[1]- د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص322.

علاقة ذاتية، وعندما يدخل في مصفاة السياسة أو الاجتماع يخضع لقوانين هاتين الظاهرتين.

ولهذا فالكلام عن العروبة المسلمة أو عن العروبة والإسلام بالمعنى الحضاري الاجتماعي الواقعي الحياتي الثقافي.

يقول "ريمون ده بولان": ((الدولة حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات)).

فعلم الدولة Stat ology «وهو علم حديث نسبياً» يقول للدولة عيشي واقعك، ثم انطلقي صوب أهدافك العامة حسب المستطاع وهذا التزام سياسي يختلف من قوة لأخرى.

وعلاقة العروبة بالإسلام تخضع لهذا القانون، فالعروبة أولاً من حيث هي واقع وحياة وإمكان ووجود، ولكن هذا الواقع «وهذا مطلب تكويني واستراتيجي» غير الكامل يبحث دائماً عن الصورة ليجدها في الإسلام، وهذا التكييف يفسر لنا قول الأستاذ فضل شلق بأن الأمة العربية أمة غير قومية[١]، لا بمعنى أنها تنكر لوجودها وتراثها ولغتها وروحها، بل لأنها أمة غير عرقية أو عنصرية، وهنا نذكر قول الدكتور عصمت سيف الدولة بأنه إذا أردت أن تبحث عن عروبة خالية من القبلية تجدها في الإسلام، وإذ أردت أن تبحث عن إسلام خال من الشعوبية تجدها في العروبة[٢].

---

[1]- كتابه الأخلاق والسياسة، ترجمة الدكتور عادل العوا، دار طلاس، دمشق، ص301، عام 1986.

[2]- د. برهان زريق: العروبة والإسلام، ص42.

بهذا المعنى والدلالة والارتباط الحضري نفهم الإسلام فاعلية للعروبة، ونفهم العروبة الفاعلية العظمى للإسلام، ونفهم معنى نقش الآيات التي تتحدث عن التوحيد والوحدانية، نقشها على الجدران المحيطة بقبة الصخرة[١].

يقول الأستاذ "فيكتور سحاب": ((الإسلام دين وحضارة، وقد لا يمثل الدين سوى نسبة ضئيلة من حياة المسلم في حين أن الإسلام كحضارة يملأ حياتنا كلها... إن مزاجنا الأولي والقوي وتوجهاتنا العربية الإسلامية، وميولنا الموسيقية، شعارنا كل هذا ينتمي إلى الحضارة الإسلامية...، يلاحظ على سبيل المثال أن بدايات تشكل المزاج الحديث في المدرسة الموسيقية المصرية هي بدايات توجه قرآني، فأنا كمسيحي انتمي في مزاجي الموسيقي إلى هذا الإسلام... إن هذا الإنتاج الحضاري الذي ترسمه الحضارة الإسلامية يحتل في حياتي أنا المسيحي العربي نسبة تسعين بالمائة))[٢].

ويقول أبو الحسن الندوي (وهو هندي المولد): ((العالم العربي قلت العالم الإسلامي النابض يتجه إليه روحياً ودينياً ويدين لحبه وولائه، ولكن المسلم ينظر إلى العالم العربي روح العالم العربي وأساسه وعنوان مجده، وإن العالم العربي، بما فيه من موارد الثروة والقوة، جسم بلا روح وخط بلا وضوح إذا انفصل عن سيدنا رسول الله، وقطع صلته عن تعاليم دينه)).

ويقول الدكتور يوسف القرضاوي: ((لا حرج على المسلم أن يحب وطنه ما دام ذلك لا يتعارض مع حبه لدينه واعتزازه به، والإسلام لا يضيق صدره بالوطنية أو

---

[1]- الفضل شلق: الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، مجلة الاجتهاد، عدد 8 لعام 1990.

[2]- الفضل شلق: الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية.

القومية إذا لم يتضمن محتوى معاد للإسلام، ونحن نأسف كثيراً لأن الأتراك وقبلهم الفرس انفصلوا عن الجماعة))[1].

يقول د. عصمت سيف الدولة: ((لم يأخذ الأتراك من القرآن إلى حروفه، ولم يعيشوا حركة الفقه، بل عاشوا مذهباً واحداً اعتنقوه وطبقوه، وفضلاً عن ذلك فالحاكم المغولي رغم مسؤوليته في الإسلام كان يتكلم التركية ويرطن بالعربية))[2]، لقد انبرى عبد الناصر بدافع عن الدار والأرض والعرض، واستل سيف العروبة من غمد الإسلام وأعلن صرخته ضد المحتل الفرنسي والإنكليزي والإسرائيلي في الجامع الأزهر عام 1956 فهل ناهض أو ناقض بذلك الإسلام؟.

كتبت هذه الصفحات في إشكالية تطل علينا في الأيام النحسات تنفخ في بوق فصل الجسد عن الروح (العرب عن الإسلام)، ولكن هيهات أن تنقص نواميس الله في الحق والحياة والحرية. إن علاقة قطب العروبة بقطب الإسلام من أهم المسائل التي تسود وتسوس مسار حياتنا باعتبارها الرابطة والفعالية الفذة التي تفجر الطاقة تحت خطى النهوض والتقدم.

ونحن نقول قطبين، لأن هذين القطبين هما الركن الركين لمقوم حياتنا وهويتنا الحضارية والإنسانية، وذاتنا وماهية وجودنا الإنساني.

زد على ذلك فالقول أن العروبة قطب ثم التطفيف من شأن الإسلام والعكس يجعلنا أمام منظومة، بل مجرد حيال قطب واحد أساس والآخر فرع وتابع وهذا ما يتعارض مع شهادة التاريخ والإبداع الحضاري الذي هو ثمرة تفاعل العروبة بالإسلام، منوهين بأن النظرة المترقبة المدللة بقطبيه الإسلام دون العروبة والعكس

1- المرجع السابق، ص7.

2- د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، ص 76، وص138.

هـي ثمـرة تشـظي جدليـة عروبـة – إسـلام ويـدخل فيهـا المشـقة خـلال الإبـداع الحضاري، ومن ثم فاللجوء إلى الحسم التاريخي مـن قبـل أحـد القطـبين بمواجهـة الآخـر، هـو حسـم لا يظهـر إلا في حالـة التحجـر التـاريخي أو التـوتر التـاريخي أو الفعل الخارجي الذي ضرب كثيراً على هذا الوتر.

ولقد تعددت أنماط تلمس هذه العلاقة وفحصها ورصدها بين أصحاب النزوع التلفيقي والتأصيل المنهجي إضافة إلى المواقف المتسمة بالحسم في إنكار أي اتسـاق بـين هـذين القطـبين وكمـا يتضـح الأمـر لـدى بعـض مظـاهر الإسـلام السياسي أو لدى الاتجاهات التغريبية الانغماسية المبهرة إغواءً بحضارة الغرب.

ونحن إذاً أمام محاولة جديدة لتأصيل هذه العلاقة، وإننا نهيب بذلك، بكل ذي علاقة «وفي مقدمة ذلك النظرية الفقهية» أن تستنفر جهودها في عملية الإرساء والتأصيل المنهجي المصيري.

إشكالية المرأة:

هل تختلف المرأة عن الرجل في جواهر الأمور وأساسها ولبها وصميمها وإذا أردنا تجديد وتفضيل الأمور – كما قال الإمام محمد عبده في الذات والشعور والعقل وأضاف في الحقوق والأعمال[1].

لنحاول تقديم مسح استقرائي نسبي للأدبيات الإسلامية في هذا الموضوع، ثم نعقب على هذا الاستقراء بحكم قيمي نجلي به رأينا في الموضوع.

تفضيل الإنسان على الملائكة: ويتجلى ذلك من قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ﴿71﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ

1– د. محمد عماره: الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، ص19.

سَاجِدِينَ﴾ ص/70، فالخلق هنا ينصرف إلى البشر والإنسان ويقتصر الأمر على الرجل دون المرأة، وتكرر هذا الحكم في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ البقرة/34.

مبدأ كرامة الإنسان:

كيف لا تكون هذه الكرامة للإنسان «مطلق إنسان» حرمته وعصمته وقدسيته، وقد نفخ الله فيه من روحه، فهو إذاً قبس منه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ الإسراء/70، وقال:﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ التين/4.

مبدأ الاستخلاف:

عمارة الدنيا بالعمل الصالح على أساس الحق والعدل، قال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ هود/6.

والسؤال المطروح هو: هل هذا الاستخلاف للرجل فقط وهل قرر بهذا الاستخلاف.

مبدأ الطبيعة الخيرة في الإنسان:

لقد أعد الإنسان أعداداً خاصاً، جسداً وعقلاً ووجداناً وشعوراً وإرادة حرة ليكون أهلاً لحمل رسالة التكليف، وقادراً على تحقيقها، وذلك بتزكية النفس،﴿بَلِ الْإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴿14﴾ وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ القيامة/14-15.

مبدأ الإرادة وحرية الاختيار والوعي بالذات:

لقد أدرك الإسلام هذه المقولة الفلسفية، وتعامل مع هذا الكائن لمجرد كونه إنساناً، قال تعالى: يا أيها الناس، وقال: يا بني آدم.

مبدأ المسؤولية:

لقد قرر الشرع مبدأ المسؤولية: أصلاً يقينياً عاماً في آيات محكمات لا تعفي أحداً منه ولو كان رسولاً مصطفى: ﴿فَلَنَسۡـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرۡسِلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَنَسۡـَٔلَنَّ ٱلۡمُرۡسَلِينَ﴾ الأعراف/6.

مبدأ قدسية الحياة في ذاتها:

ونقصد بها حرمة الإنسان وحقه في الحياة والاستمتاع بها، وهذا التقديس لموكب الحياة في ذاته، سواء أكان إنساناً أم حيواناً أم نباتاً، أم الطبيعة ذاتها، فقد كان الرسول ﷺ يخاطب طلوع القمر بقوله﴿اللهم أهله علينا عَلَيْنَا بِالْيُمْنِ وَالإِيمَانِ، وَالسَّلامَةِ وَالإِسْلامِ، رَبِّي وَرَبُّكَ اللَّهُ﴾، ويتأكد ذلك من حرصه الشديد على سقاية النباتات التي بعهدته وهذا هو معنى حديث، ودخول المؤمنة النار لأنها في هرة لأنها حبستها، فلا هي أطعمتها ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض، ثم حديث البغي التي دخلت الجنة لأنها وجدت كلباً يلهث من شدة العطش، فهبطت البئر، وملأت خفها ثم سقته، وعصمة النفس الإنسانية ليست حقاً للإنسان، بل هي واجب عليه فهو لا يملك إتلاف نفسه، قال تعالى:﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ وَأَحۡسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ البقرة/**195**.

مبدأ المحافظة على العناصر المعنوية للإنسان:

والمحافظة على العناصر المعنوية من مكملات العناصر المادية، والمساس بها يوقع الإنسان في حرج شديد أو ضيق عسير أو مشقة بالغة كالمساس بالكرامة أو سلب الحريات العامة، فكان صون الحريات العامة مبدأ لذريعة النيل من أصل الضروريات[1].

---

[1]- د. برهان زريق: المرأة في الإسلام، دار كنعان، دمشق ط1، 2001، ص88.

مبدأ التسخير:

ويكفي بالإنسان أن يرمي البذرة حتى تنتج له حياة والماء يسبل للإنسان سلسبيلاً، والهواء أجراه الله له، والطير يرحل من موطنه آلاف الأميال ليرتمي في قبضته، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ البقرة/**29**.

مبدأ الإيمان بوصفه حياة للنفس، قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾ الأنفال/**22**.

وقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ فِي هَـذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾ الإسراء/**72**، وفضلاً عن المبادئ السابقة فالقيم الفلسفية الكونية لا تخص الرجل، بل تنصرف إلى الجنس البشري، قال تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً﴾ البقرة/**35**.

وإذا كانت المسؤولية هي المبدأ الذهبي على صعيد الأخلاق «باعتبارها توأم السلطة ووزانها وصفوها» فهذه المسؤولية الفلسفية الكونية تقع على الرجل والمرأة سواء بسواء، قال تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ البقرة/**36**.

وأبعد من ذلك فالآية العشرون بعد المائة من سورة طه تقرر أن الشيطان وسوس لآدم: قد سوس إليه الشيطان قال:﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى﴾ طه/**120**.

ولو رجعنا إلى كتلة العضوض في القرآن الكريم لوجدناها واحدة بالنسبة للرجل والمرأة:

- الإيمان بالغيب:﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ **البقرة/3**،.
- الإيمان بما أنزل على الرسول:﴿ والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ **البقرة/4**.
- الكفر: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ **البقرة/6**.
- النفاق: ﴿يُخَادِعُونَ اللّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُم وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ **البقرة/9**.
- نقض العهد : ﴿الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُولَـئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ **البقرة/27**.
- التكليف بالعبادة:﴿ وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُواْ لأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللّهِ إِنَّ اللّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ **البقرة/110**.
- الموت في سبيل الله: ﴿وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبيلِ اللّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاء وَلَكِن لاَّ تَشْعُرُونَ﴾ **البقرة/154**.
- الإله الواحد : ﴿وَإِلَـهُكُمْ إِلَـهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ **البقرة/162**.
- التحريم: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ **البقرة/173**.

- الجنة: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاء وَالضَّرَّاء وَزُلْزِلُواْ حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللّه أَلا إِنَّ نَصْرَ اللّه قَرِيبٌ﴾ البقرة/**214**.
- النفس: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّيَ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ يوسف/**53**.

والآيات السابقة مستقاة من سورة البقرة، وقد اكتفينا بهذا القدر الكم البسيط والسور الأخرى من القرآن الكريم تأخذ المنحى نفسه وتعانق مسائل تمس أعماق الوجود البشري كماهيته وجوهرانيته وحقيقته الإنسانية دون تمييز بين الرجل والمرأة أو بين الأسود والأبيض.

ولم يقتصر الأمر على ما استقناه، بل يبرز دور المرأة في إطلاق شرارة الوحي[1].

أجل جاءت خولة بنت ثعلبة تشتكي زوجها قائلة: ((يا رسول اللّه، أبلى شبابي، ونثرت له بطني، حتى إذا كبرت سني وانقطع ولدي ظاهر مني))، فنزلت الآية: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ المجادلة/**1**.

نزلت الآية: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ الأحزاب/**35** عندما سألت أسماء زوج جعفر نساء النبي بعد عودتهم من الحبشة: ((هل نزل فينا شيء من القرآن؟؟ فلن:

---

[1] - عالج هذا الموضوع أضرب الأمثلة الكثيرة، وحدد الآيات الكثيرة الدكتور حسن حنفي وذلك في مقاله الوحي والدافع منشور في كتاب الإسلام والحداثة ندوة موافق دار الساقي، بيروت، 1999، ص157.

لا، فقالت يا رسول الله: يا رسول الله ان النساء في خيبة وخسارة قال ومم ذلك قالت إنهن لا يذكرن بخير كما يذكر الرجال)).

ونزلت آية: ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم بعد شكاية امرأة الأب، إن الابن تعتبره ولدها[1]، ونزلت الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ **النور/27**.

وفي النتيجة فقد تضمنت الدراسة السابقة صورة حية عن الإنسان وموقفه من الله والكون والوجود والملائكة والحي والحياة والخلق والابتلاء والاستخلاف والتكليف والمسؤولية والجزاء والمصير والخلود والاندراج في المجتمع والتاريخ حيث أفصح لنا أن الإنسان مقولة فلسفية دون التمييز بين المرأة والرجل لاسيما ما يتعلق بالعروة الوثقى ألا وهي التمسك بالله.

هكذا يظهر الإنسان في الإسلام «كمحور فلسفي» عاقل مريد مؤمن متبصر علائقي أندادي فواصلي غفور رحوم إنساني محب للخير متعاطف يصدع للحق يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر ارتقائي تاريخي، ومن ثم فعلى ضوء هذا القضاء والمنافع العام ومن حضانته يجب أن نخلق النظرة الجديدة لنظرية الفقه السياسي والاجتماعي في الإسلام.

لنستمع إلى بعض المآثر عن عطاءات المرأة في كافة المجالات، ولنقف قليلاً مع الفتح وبالذات في معركة اليرموك.

لقد لفت انتباه كافة الجنود يظل يصول ويجول ويطغى وهنا علق القائد (رافع) بقوله: إنه يهجم مثل خالد، ولكنه ليس خالداً[1].

---

[1]- المرجع السابق، ص168.

قام الخيال المقنع بعرض يهز المشاعر، إذ كان يهجم على صفوف الروم، فيقتل أحدهم ثم يعدو على حصانة إلى جزء آخر من جهة الروم ليضرب شخصاً آخر.

وتقدم عدد قليل من الروم عليه، لكنهم سقطوا جميعاً برمحه المخيف، لقد آثار هذا الخيال حماسة رجال (رافع) الذين نسوا تعبهم، وعادوا إلى القتال بروح معنوية عالية، وعندما أصدر خالد أوامره بالهجوم اقترب خالد من الخيال المقنع، وقال له: أيها الفارس أرنا وجهك، فنظر الفارس إلى خالد، ثم انطلق بسرعة نحو الروم المتابعة القتال، وعندئذٍ أوقفه نفر من رجال خالد ليقولوا له: ((أيها الفارس، قائدك يناديك، وأنت تهرب، أرنا وجهك، عاد الفارس إلى خالد، فخاطبه هذا القائد قائلاً: لقد فعلت ما فيه الكفاية فمن أنت؟ أجاب الخيال: لقد ابتعدت عنك للتواضع... فأنت القائد العظيم، وأنا واحدة من الذين يبقون وراء الحجاب... لقد قاتلت لأن قلبي يشتعل ناراً... قال خالد من أنت؟... فقال الفتاة: أنا خولة، أخت ضرار)).

مشهداً آخر مثلت أدواره عند حصار مدينة دمشق من قبل المسلمين، فقد قتل عدد من المسلمين منهم أبان بن سعيد بن العاص الذي كان قد تزوج حديثاً وحالما علمت زوجه بالنبأ المفجع أخذت قوساً وانضمت إلى النبالة، وفي هذه اللحظة وقف على سور الحصن قسيس أخذ يحمس الروم، ولسوء حظه اختارته الأرملة الشابة، ورمته بسهم اخترقته، فسقط صريعاً من السور إلى الأرض.

كان عدد الروم يزيد عدد لواء شرحبيل بكثير، ولكن هذا اللواء لم يتزحزح بوصلة واحدة، وباتت خسارة الروم بالتصاعد، وهجم توماس على القائد العربي

[1] - أبو عبدالله محمد بن عمر الواقدي: فتوح الشام، القاهرة، 1954، ص28.

شرحبيل، وإن كان توماس قد أصيب بسهم في عينه، قبل أن يصل إلى شرحبيل، وكانت الأرملة الشابة المخضبة الأيدي بحناء عرسها، هي التي رمته[1].

يروي "الواقدي" أن النساء المسلمات قمن في معركة اليرموك بالترحيب بالرجال ومسح العرق والدماء عن وجوههم وأذرعهم وتضميد جراحهم، وخاطبت الزوجات أزواجهن قائلات: ((تمتعوا في أعلى درجات الجنة يا أحباء الله))[2].

ويروي المذكور أن جيش (قناطر) المتكون من السلاف هجم على ميمنة المسلمين بقيادة عمرو بن العاص، ولقد ثبت المسلمون بشجاعة، كما ثبتوا أمام الهجوم الثاني لجيش قناطر، ولكن عندما هاجم قناطر للمرة الثالثة استخدم وحدات جديدة مما أدى إلى ضعضعة المسلمين المرهقين، فتراجع لواء المسلمين إلى المعسكر، بينما انضم قسم منه إلى القلب.

وبمجرد وصول الخيالة إلى المعسكر، وجدوا صفاً من النساء يحملن الأعمدة والحجارة، وهن يصرخن: لعن الله الذين يفرون من الأعداء[3] لستم بأزواجنا إذا لم تستطيعوا إنقاذنا من المشركين، وبدأت بعض النساء بقرع الطبول والغناء:

يا من تهرب من امرأة وفيه   تملك الجمال والفضيلة

وتتركها للمشرك البغيض   المشرك لتنال العار والدمار

لقد تعرض المقاتلون المسلمون إلى وابل من الحجارة والي الضرب بأعمدة الخيام، عندئذ عاد هؤلاء، وتقدموا بهياج شديد باتجاه جيش (قناطر) وقام عمرو بهجوم مضاد ثان بمعظم قوات لوائه[1].

---

[1]- الواقدي: فتوح الشام، القاهرة، 1954، ص46.

[2]- المرجع السابق، 1954، ص133.

[3]- الواقدي: فتوح الشام، القاهرة، 1954، ص140.

وكان الموقف على ميسرة المسلمين لا يقل خطورة، فقد صدوا الهجوم الروماني الابتدائي، ولكن تم اختراق لواء يزيد أثناء الهجوم الثاني، وكان الجيش الروماني المواجه هو جيش "غريغور" ذي السلاسل، وهو جيش بطيء، ولكنه صلب، وقد استخدم يزيد كتيبة الخيالة، ولكن تم صده، وتراجع فقاتلوا يزيد إلى معسكرهم، حيث كانت النسوة في انتظارهم، وكان أول فارس يصل هو أبو سفيان، وكانت أول امرأة تقابله زوجته هند فضربت رأس فرسه بعمود الخيمة، وصرخت فيه: ((إلى أين يا ابن حرب؟ عد إلى المعركة عسى أن تغفر خطاياك التي ارتكبتها مع الرسول))[٢].

وفي الحال عاد لواء يزيد للمعركة، وهرول عدد قليل من النسوة، وسرن بجانب الفرسان المهاجمين، واستطاعت واحدة منهن جندلة أحد الرومان بسيفها.

وابتدأت هند بأغنيتها يوم أُحد: ((نحن بنات طارق، إن تقبلوا نعانق ونبسط النمارق: أو تدبروا نفارق فراق غير وامق))[٣].

وجاءت نسوة المسلمين مرة ثانية إلى المعركة، معهن أعمدة الخيام والحجارة والألسنة الحادة، ومرة أخرى هرب الرحال من أمامهن، وعادوا للقتال، وقد سَر أحد هؤلاء إلى صاحبه قائلاً: ((إن مواجهة الروم أسهل من مواجهة نسائنا))[٤].

وفي أحد الأيام تعرض المسلمون إلى وابل من إصابات الأعداء حتى قيل أنها كانت تسقط كالبرد، وقد حجبت نور الشمس، ولقد فقد سبعمائة مسلم عيناً له، وكان

---

[1]- المرجع السابق، 1954، ص140.

[2]- الواقدي: فتوح الشام، القاهرة، 1954، ص141.

[3]- المرجع السابق، ص140.

[4]- المرجع السابق، ص140.

النواح والعويل يرتفع من قطاعي أبي عبيدة ويزيد، وسُمي هذا اليوم بيوم فقد العيون[1].

لقد فهم النساء أن هذا اليوم حاسم، وكان بينهن خولة وزوجة الزبير، وأم حكيم التي صرخت في النساء قائلة: ((أضربن الروم على أذرعهن)).

لقد اندفع النساء بين الصفوف حتى وصلن إلى الصف الأمامي، وصممن القتال أمام رجالهن، وكان منظهرن، وهن يقاتلن مع الرجال مثيراً للحماس، فهجم المسلمون على الروم بشجاعة نادرة، واستطاع صناديد أبي عبيدة ويزيد دحر الروم عن مواقعهم، وتراجع الروم ووقع العديد منهم صرعى تحت عنف ضربات النساء، واندفعت خولة نحو أحد جند الروم، ولكن خصمها كان أمهر منها، فضربها على رأسها، فخرت على الأرض، وبدأت النساء المسلمات البكاء عليها، وأخذن يبحثن عن ضرار لإعلامه بذلك، وعندما وصل إلى المكن الذي رقدت فيه وجدها بخير، إذ نهضت وهي تبتسم.

المرأة المسلمة بعقيدتها وإيمانها العميق كانت الشرارة: التي أطلقت نور الوحي، وكان المشهد الثاني الخلاف في معركة اليرموك، لكن هل هذا كل شيء من عطاء المرأة، وهل سدل الستار؟.

- قال تعالى: ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ البقرة/**220**
- وقال ﷺ: ﴿إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ﴾، ونسمع حديثاً للرسول الكريم كان يقول: ﴿تَصَدَّقُوا تَصَدَّقُوا تَصَدَّقُوا وَكَانَ أَكْثَرَ مَنْ يَتَصَدَّقُ النِّسَاءُ﴾[2].

---

[1] - المرجع السابق، ص142.

[2] - صحيح مسلم، مجلد 3، ص177.

- قال ﷺ: ﴿قُولُوا اللّهُمّ صَلِّ عَلَى مُحَمّدٍ، وَعَلَى أَزْوَاجِه وَذُرّيّته﴾ [١].
- وكانت زينب تفخر على أزواج النبي، فتقول: ﴿زَوّجَكُنّ أَهَالِيكُنّ وَزَوّجَنِي اللّهُ مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمَوَاتٍ﴾ [٢].
- لقد بشر ربّنا أمنا خديجة بالجنة[٣].
- قوله تعالى:﴿ النَّبِيُّ إِذَا جَاءكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّه شَيْئاً وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ **الممتحنة/12**.
- إن النساء قد أخذنا من الرجال بالزواج ميثاقاً غليظاً، فما هي قيمة من لا يعني بهذا الميثاق، وما هي مكانته من الإنسانية[٤].

ما هو تقديرنا للوعي العربي الإسلامي في المرأة؟

ولكن ما هو الوعي القرآني الإسلامي لحقيقة المرأة.

نظرة استشراقية مستقبلية:

في نظرنا إن الله لم يختر عبثاً أم القرى، وما حولها مهداً لرسالته، بل كان لا بد لشرارة الوحي «وهي فاعل ذاتي» من عنصره الموضوعي، ألا وهي برميل البارود أو المشتل والحضانة، وهذه الحضانة المثلى هي الأمة العربية.

---

[1]- صحيح البخاري، ج8، ص96.

[2]- صحيح البخاري، ج9، ص152.

[3]- المرجع السابق ص76، ص4.

[4]- الكلام للإمام محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج2 ص693.

ذلك أن الإسلام هو دين الفطرة، وكان لا بد له من أمة على الفطرة، لاسيما أن الدولتين المجاورتين، الفرس والروم، كان قد ران على قلبيهما دنس المدينة وزيفها وتضليلها[1].

وإذا طرحنا جانباً التفاصيل أمكننا القول إنه ليس هنالك قطيعة روحية كاملة بين روح الأمة العربية، وبين البذور التي اغترسها الإسلام في هذه الأمة، وإن قبول هذه الأمة للإسلام، ورفضها لليهودية والنصرانية لم يكن حدثاً عارضاً لا يثير الاهتمام.

وإذا انتقلنا إلى موضوع المرأة أمكننا القول بمقاربة الوعي العربي في الجاهلية للمرأة، مقاربة ذلك للوعي الإسلامي.

وإذا استعنا بقانون مالك بن نبي في وجهة الحضارة، أمكننا القول إن الوعي العربي في الجاهلية للمرأة قام على عنصر القيمة وعنصر الجمال نقول عنصر القيمة لأن المرأة الحرة في نظرهم تجوع، ولا تأكل بثدييها وليس غريباً على أحد قول هند بنت عتبة للرسول، وهل تزني الحرة؟.

لقد أراد الرسول ﷺ أن يرسم صورة للمرأة المسلمة المعاهدة، بعيدة عن التبذل والامتهان، فوجد أن هذه الصورة، هي الصورة نفسها التي ارتسمت في وعي محدثته – هند النموذج العربي والنموذج الإسلامي والوعي العربي في الجاهلية بجمال المرأة لا يحتاج إلى توضيح، وطبعاً لا يقصد بالعنصر الجمالي الجانب الحسي، بل تلك الأحاسيس النبيلة الرقيقة التي أحاط بها زوجته وحبيبته، والأدب

[1] – الشيخ محمد الغزالي: حقيقة القومية العربية، المقدمة.

العربي حافل بتلك الصور الغرامية الحافزة، والسلطان الكبير لحب المرأة على قلب الرجل، وحسبنا في ذلك قول عنترة:

ولقد ذكرتك والرماح نواهل   مني وبيض الهند تقطر من دمي
فوددت تقبيل السيوف لأنها   لمعت كبارق ثغرك المبتسم

وقول حبيب ليلى الأخيلية:

ولو أن ليلى الأخيلة سلمت   عليٍّ ودوني جندل وصفائح
لسلمت تسليم البشاشة أو صاح   إليها طائر من جانب القبر صائح

وقول شاعر آخر:

لو كلمتني حين دانت منيتي   شفا سكرات الموت مني حديثها

كم هي التعبئة الروحية والاستنفار النفسي والإرادي الذي تحركه روح المرأة في ضمير الرجل العربي وتوثب مروءته وهمته العالمية؟.

وفي نظرنا إن الإسلام جاء ليضيف زيتاً جديداً على مصباح القيمة في النفس الجاهلية صاقلاً مهذباً هذا العنصر من وجهه، ومضيفاً إليه من جهة أخرى، وكلتا النظريتين تقترن بالتهذيب، وإن كان التهذيب الإسلامي أروع دقة وأرفع ضبطاً وتنظيماً، وأخصب روحاً وضميراً وفي نظرنا إن هذا الوعي مطابق وصحي وسليم وينطلق من طبائع الأشياء، وإن أعظم مقاربة تنهجية للحياة، هي تلك التي تصوغ العناصر المركوزة في الشيء، وتضيف إليه – نوراً على نور– روعة العقل الإنساني، وأخلاقية المقصد، وصواب الإرادة.

لهذه الأسباب، فقد وجدنا القانون الطبيعي أعظم ملهم للحياة الإنسانية، هذا القانون الذي عرفه "مونتسيكيو" بأنه النسب الضرورية الثابتة الصادرة عن روح الأشياء.

وفضلاً عن ذلك نفهم طبائع الأشياء أكبر بوصفها قوة وانطلاق، وهذا ما حدا بعضهم للقول: استشراف – معرفة – قدرة.

لقد كان الوعي الجاهلي للجنس وعياً طبيعياً مطابقاً، وهو أمر تفرضه طبائع الأشياء في الصحراء التي ليس فيها الزرع أو الضرع، وهكذا أتاحت الظروف للمرأة أن تملأ الفراغ، وتكون كل شيء زهرة الحياة الدنيا حسب التعبير القرآني:﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجاً مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ طه/**131**.

والإسلام نفسه أعلن ترشيحه لهذه البراءة الأصلية في الأشياء، مقراً معترفاً بسلطان الجنس، أو بالأحرى تقوم الجنس.

ذلك أن إطلاق الجنس في الإسلام تتضح فاعليته في علاقة الرجل بزوجه، فهنا لا حدود له، أما تقوى الجنس فتظهر جلية في العلاقة مع الغير[1].

هذا وإننا نجد صورة دقيقة متوازنة لهذه المعادلة فيما رسمه الخيال العربي الإسلامي وضير هذا الخيال، وذلك في قصة شهرزاد وزوجها شهريار **ألف ليلة وليلة**.

فالزوجة شهرزاد استطاعت بعبقرية الأنوثة، أن تكون جاذباً لأكبر بهيمة ذكورية كانت تدفعه لأن يتزوج كل يوم امرأة ثم يقتلها، ولكن عبقرية الأنوثة المسلمة بآلية

[1]– لا يعني أن تقوى الجنس معطلة في علاقة الرجل بزوجته.

الثقافة الجنسية «حصانة ولطفاً وكياسة ودعة وتهذيباً وإمتاعاً ومؤانسة» استطاعت أن تلين الحديد وتفجر الأنهار من الحجارة الصم.

والملاحظ أن الوجدان الجمعي العربي رسم تلك الصورة في إطار عقد الزواج، وليس في إطار الهوى المتحلل الفالت من عقاله، خلافاً لقصة شمشون في الأدب اليهودي التي صيغت في إطار حميًّا الجنس ولظى الشهوات.

وفي نظرنا إن قصة شهرزاد العربية الإسلامية لا تختلف عن قصة المرأة العربية التي تزوجت رجل المروءة، ذلك الذي على يديه تم الصلح بين قبيلة عبس وذبيان، كل ذلك بفضل زوجته التي رفضت أن تنكح في قومها، أو في الطريق إلى قوم زوجها، أو في قوم زوجها إلا بعد أن يجري زوجها المصالحة بين عبس وذبيان.

ثم يشرق نور الإسلام للارتقاء بالمرأة ظفراً بأحاسيسها ونبل عواطفها وكرامة ضميرها وأخلاقها وإرادتها، وما فتئ الذكر الحكيم والحديث النبوي المأثور ينفحان المودة والرحمة في العلاقة بين قطبي الحياة، كي تستوي وتتكامل وتتماسك لتنشئ مجتمع الميثاق الغليظ، مجتمع المساكنة والملابسة، مجتمع بعضكم مع بعض ومجتمع بعضهم أولياء بعض دون تمييز بين الرجل والمرأة.

كما أن الرسول العظيم ما فتئ يضفي بقلبه الكبير المعاني الرائعة على تلك العلاقة، قال ﷺ: ﴿لَا تَكْرَهُوا البَنَاتِ، فَهُنَّ الْمُؤْنِسَاتُ الغَالِيَاتُ﴾[1].

وكما قلنا سابقاً فالتقوى هي العنصر الأهم في الحياة الزوجية، قال ﷺ: ﴿إِذَا تَزَوَّجَ الْعَبْدُ فَقَدِ اسْتَكْمَلَ نِصْفَ الدِّينِ ، فَلْيَتَّقِ اللّٰه فِيما بقي﴾ [1]

---

[1] – جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن **محمد الجوزي**: أخبار النساء، ص82.

هذا هو الوعي الإسلامي بالمرأة، وقد استطاع هذا الوعي أن يتفاعل مع الأرض الخصبة فيبدع لنا إنجازات فذة على صعيد الأنوثة، الأمر الذي يؤكد أن الإسلام « الوجود بالقوة» قادر على إنتاج مجتمع مدني وعلائق اجتماعية تعبيراً عن آدابه وقيمه، بل يمكن القول إن الإسلام أبدع لنا ذرى نسائية من إعجازات الحياة وعلى كافة الصعد، لكن هذا الوعي المتوازن في أنساق ومنظومات يطلق الحس إلى جانب العقل والضمير، هذا الحس انتكس لصالح المثال، وتقدم لنا الموارد التاريخية أخباراً ثرَّة عن نساء أمسكن عن دروب الحياة ليبحثن، عن دروب السماء، نجد ذلك في زواج أبي شعيب البرائي، وإقامة بيت على أساس الزهد يتخطى علاقات الجسد[٢]، بل إننا نسمع عن زواج اصطدم فيه الزوج يوم الزفاف بزوجته تصلي حتى الفجر، فخجل وتركها، ثم تكرر الأمر حتى بلغ الأمر الثلاثين يوماً، مما لمي كن للزوج مجال إلا أن يطلق العابدة[٣].

وحقيقة الأمر أن تطوفاً كاملاً حلو حياتنا العربية الإسلامية يؤكد لنا وجود الوعيين الآتيين:

- وعي يتزود بالعقل ويتسلح بالمنطق والواقع وعلل الأشياء، دون أن ينسى القيمة، كما هو الحال في قصة عسس الخليفة الراشد عمر بن الخطاب، وسماعه للمرأة المتحصنة بالعفة التي ثبت أشواقها لزوجها.

---

[1]- ذكره الامام عبد الغنى النابلسي: كنز الحق المبين في احاديث سيد المرسلين عن الديلمي وأشار البوطي إلى أنه ضعيف جداً فيض القدير، 4/ 361.

[2]- جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي: أخبار النساء، ص64.

[3]- المرجع السابق، ص75.

- وهذا الوعي حقيقي ارتقائي يشف عن روح النص، ويتفق مع روح الإسلام ويمثل المحورية الفذة الصالحة لمشروعنا العربي الإسلامي المعاصر المرتجى الذي لا يلغي الجسد، لكنه يعي ويفهم تقواه.
- وعي مزيف ناكث غائم وغائب عن حقيقة الإسلام ومقترب بالإنسان عن أحاسيسه وعواطفه وطبيعته الذاتية، والقانون الداخلي للأشياء ونفسها وروحها ونبضها وهو «إن صح التعبير» وعي متعثر مبعثر ضال ومضلل لا يصلح أن يكون محورية لمشروعنا النهضوي، بل ينكفئ بنا إلى ظلامات الماضي، وفي الوقت نفسه يبتعد بنا عن روح النص لسبب بسيط هو أنه أهدر العلة، فأهدر العقل، ومن يهدر العلة والعقل ويرفعهما يرفع الدين[1].

ويمكن أن نضع هذا الوعي الانكماشي في سلة واحدة مع الوعي الانغماسي الذي يغلب الجسد دون حدود ودون ضوابط معللاً مسوغاً ذلك بالمعاصرة والتقدم، وغير ذلك من الشعارات الغريبة عن روح أمتنا وضميرها.

تقديرنا للوعي العربي الإسلامي في المرأة:

مما تقدم أن الذكر الحكيم، والمأثور النبوي ما فتئا يقدمان لنا النفحات الخالدة، معتبرين المرأة بشراً سوياً في حقوق عقلها وحقوق روحها، ثم الارتقاء بها للظفر على صعيد أحاسيسها ونبل عواطفها وكرامة ضميرها وكرامة أخلاقها وكرامة إرادتها.

وفضلاً عن ذلك فما فتئ الذكر الحكيم والمأثور النبوي ينفخان بالعلاقة بين قطبي الحياة الرحل والمرأة حتى تسوي وتتكامل، وتتماسك لكي تنشئ مجتمع الميثاق

1- هذا القول للإمام محمد عبده.

الغليظ، مجتمع المودة والرحمة والمساكنة والملابسة بل ما فتئ الرسول العظيم يغمر بقلبه الكبير المرأة بالحب الدافئ قال ﷺ: ﴿لَا تَكْرَهُوا البَنَات، فَهُنَّ الْمُؤْنِسَاتُ الغَالِيَاتُ﴾[1].

وفاعلية الزواج مظهر من مظاهر تقدير الإسلام للمرأة تقديراً يرقى به بأن لا يكون مجرد سلعة، قال ﷺ: ﴿إِذَا تَزَوَّجَ الْعَبْدُ فَقَدِ اسْتَكْمَلَ نِصْفَ الدِّينِ، فَلْيَتَّقِ اللَّه فِيما بقي﴾[2]، فالزواج في الإسلام أحد نواميس هذا الكون.

قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَا زَوۡجَيۡنِ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ **الذاريات/49**.

والتقاء الرجل بالمرأة على ما يريد اللّه يكمل كل منهما حقيقة الآخر وإنسانيته ويملأ أغوار نفسه، ويوفر له حقيقة أنسه وسكنه، ولهذا قال ﷺ: ﴿مَنْ كَانَ مُوسِرًا لأَنْ يَنْكِحَ ثُمَّ لَمْ يَنْكِحْ فَلَيْسَ مِنِّي﴾[3].

وقد بلغ بعقلنة الإسلام للزواج أنه يثيب على إتيان الشهوة، قال ﷺ: ﴿وَفِي بِضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّه، أَيَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ يَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ؟ قَالَ: أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي الْحَرَامِ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وِزْرٌ؟ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلالِ كَانَ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ﴾[4].

1- ذكره النابلسي في الكنز المبين عن الديلمي وأشار البوطي إلى أنه ضعيف جداً، فيض الغدير، 361/4.

2- رواه البيهقي: كما في الترغيب والترهيب، 42/3.

3- رواه الطبري والبيهقي كما في الترغيب والترهيب، 43/3.

4- رواه مسلم، رقم 1006.

وقال عمر بن الخطاب ﷺ: ((خلق تعالى فرج الإنسان، وقال هذه أمانة، خبأتها عندك، فاحفظها إلا بحقها))[1].

والزواج دينامية وفاعلية وقوة مادية وروحية تدفع الأمة إلى العزة والمنعة، قال ﷺ: ﴿النِّكَاحَ سَنَتُي فَمنْ أَحَبَّ فِطْرَتِي فَلِيَسْتَن بِسَنَتِي﴾ [2].

وقال ﷺ: ﴿تَنَاكَحُوا تَكَاثَرُوا فَإِنِّي أبَاهَى بِكُمْ الأُمَمُ يَوْمَ القِيَامَةِ﴾ [3].

والعزوف عن الزواج شر، قال ﷺ: ﴿شَرَارَكُمْ عُزَّابُكُمْ﴾ [4]، وها هو الرسول يتكلم عن الانتظام في الحياة حول جذر الاعتدال والفطرة، قال ﷺ: ﴿أمَا وَاللّه إنّي لَأَخْشَاكُمْ للّه وَأَتْقَاكُمْ لَهُ لَكنّي أصُومُ وَأُفْطِرُ وَأُصَلّي وَأَرْقُدُ وَأَتَزَوّجُ النّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنّتي فَلَيْسَ منّي﴾ [5].

وأبعد من ذلك فالنكاح حق على الله في عونه، قال ﷺ:

﴿ثَلاثَةٌ حَقٌّ عَلَى اللّه عَوْنُهُمْ: الْمُجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللّهِ، وَالْمُكَاتَبُ الّذِي يُرِيدُ الْأَدَاءَ، وَالنّاكِحُ الّذِي يُرِيدُ الْعَفَافَ﴾ [6].

وصلاة المتزوج خير من صلاة غير المتأهل، فالأولاد حجاب للأهل من النار.

---

[1]- أبو العباس أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري: الزواجر عن اقتراف الكبائر، ص364.

[2]- البخاري رقم 5063.

[3]- طارق إسماعيل كاخيا : الزواج الإسلامي، ص28.

[4]- رواه الإمام أحمد في سنده 163/5.

[5]- البخاري، رقم 9063.

[6]- الترمذي، رقم 1655.

قال ﷺ: ﴿مَا مِنْكُنَّ امْرَأَةٌ تُقَدِّمُ ثَلَاثَةً مِنْ وَلَدِهَا إِلَّا كَانَ لَهَا حِجَاباً مِنَ النَّارِ، فَقَالَتْ امْرَأَةٌ فِيْهُنَّ: واثْنَيْنِ﴾ (١).

والولد الصالح هو أحد الأعمال الثلاثة التي يلحق ثوابها الإنسان بعد موته، قال ﷺ:

﴿إذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إلا مِنْ ثَلاثٍ: مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ﴾ (٢).

وقال ﷺ: ﴿وَالَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهِ إِنَّ السِّقْطَ لَيَجُرُّ أُمَّهُ بِسَرَرِهِ إِلَىْ الجَنَّةِ إِذَا احْتَسَبَتْهُ﴾ (٣)، وهذا عبد الله بن عباس ﷺ يقول: ((تزوجوا فإن التزوج خير من عبادة ألف سنة)) (٤).

وكما قلنا فالناظم الذي يسوس كل ذلك، هو التوازن والاعتدال لا إفراط ولا تفريط، ذلك أن الإسلام يقول على تحقيق نقطة التوازن بين قطبي: مادة/روح، وهذه هي نفخة الروح في المادة، ولقد كشفنا عن هاتين الطبيعتين في الإنسان حقيقته العلوية وحقيقته المادية.

قال ﷺ: ﴿تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا، وَلِحَسَبِهَا، وَلِجَمَالِهَا، وَلِدِينِهَا، فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ﴾.

هذا هو الوعي الإسلامي في المرأة، ولكن كيف اتجهت الرياح، وهل انحرفت بوصلة الفطرة عن اتجاهها في المجتمع العربي الإسلامي؟.

---

[1] - البخاري رقم 73/5.

[2] - مسلم رقم 1631.

[3] - الإمام أحمد في سنده 5/ 341.

[4] - طارق إسماعيل كاخيا: الزواج الإسلامي، ص32.

لو تسلمنا حديث أم زرع[1] لتأكد لنا أن هذا الحديث يفيض بوعي المرأة في الزوج، وهذا مظهر من مظاهر الأنثروبولوجيا العربية الإسلامية، وهي أنثروبولوجيا جاهلية، لكن الإسلام اعتنق القيم التي ينضح بها هذا الحديث تأكيداً على عملية التراكم الحضارية والاستمرارية الأخلاقية التي لا يصد الإسلام نفسه عنها، ولا يصدها عنه.

والمتفحص لهذه القيم يتضح له أنها واقعية وطبيعية غايتها تقويم السلوك اليومي مثل الإطعام والإحصان والمعاملة الحسنة والاحترام، وغير ذلك.

وفي الصورة الثانية «صورة المرأة التي يصدها الحياء ومخافة الله» نجد جرعة جديدة للمثال لا نجدها في حديث أم زرع، ومع ذلك فالواقع لا يزال يلعب دوره ويؤكد سلطانه، فنداء الجنس يصرخ في جسد هذه المرأة التي غاب عنها زوجها، ولكن الإيمان ومخالفة الله هي الشكيمة التي تكبح مارد الشهوة الحيوانية، وهما في الوقت نفسه العاصم الذي يصون غياب الوج الحارس الأمين على الأمانة التي طوقت عنق الزوجة.

ويهتبل الخليفة عمر هذه الواقعة ليستنبط منها قاعدة فقهية تضبط غياب الزوج عن زوجته، وبذلك يسقط معيار إحصان المرأة الذي وضعه الشافعي المتضمن أنه يكفي الجماع مرة واحدة في العمر.

وفي نظرنا إن فقه عمر بن الخطاب المؤسس على إقامة المثال والقيمة على حمولة واقعية هذا الفقه، هو الأكثر قرباً من نبض الإسلام ونفسه وروحه روح الفطرة وطبائع الأشياء.

1- أورده البخاري عن عائشة عن اجتماع إحدى عشرة امرأة، وقد أخذت كل واحدة تتكلم عن صفات زوجها، أخبار النساء، ص107.

واللوحة الثالثة المتعلقة بمزق اللبن تمثل الصراع بين الواقع والمثال، ثم تحقيق التوازن بين هذين القطبين، وليس ذلك أمراً عجباً فالمسرح الزمني الذي حدثت به الواقعة، وهي عهد عمر، يمثل قمة الانطلاقة الإسلامية وفي نظرنا إن قصة أبو الجوائز "الواسطي" تمثل أيضاً ذلك الصراع بين الواقع والمثال دون غلبة أحدهما على الآخر، إذ أن قلب المذكور يتفتح على زوجته، وهو في الطواف، وما كان للطواف بجلالة وقدسيته أن يطمس الحقيقة الإنسانية الفطرة والسنة الطبيعية، وإن كانت تلك القدسية تقيم صمام أمن على عبث الشهوات والأحاسيس الطائشة، وبالتالي فقد انتشر الإسلام الحقيقي بشخص أبي الجوائز في تحقيق التوازن بين المثال والواقع، الواقع (الشهوة) قائمة أبداً، والمثال ضابط إيقاع وانتظام واتساق.

ويمضي موكب التوازن بين الواقع والمثال ليتحقق في قصة آمنة الرملية وبشر بن الحارث، فالمذكورة تعود بشراً محققة إنسانيتها من خلال هذه الزيارة دون أن يكون ذلك على حساب الإيمان والحياء والعفاف.

ويتأكد هذا التوازن في مظهر جديد هو مظهر المرأة المسلمة العاملة (مخة) أخت بشر، فهذه الإنسانة حريصة على أن تسفح وتهرق والعرق من جبينها لتحصل على العيش بشرف، ولكن في إطار القيم الإسلامية، ألا وهي الصدق والأمانة وإتقان العمل وعدم قيامه على الغش.

وفي نظرنا إن ما فعلته "مخة" رد قوي على الذين يدللون بأنه ليس هنالك اقتصاد إسلامي أو عمل إسلامي، قاصدين بالاقتصاد الإسلامي ذلك الاقتصاد الذي تسوده الضوابط والآليات الاقتصادية الذاتية ضمن إطار حكم القيمة الإسلامية.

وقصة العابدتين البغداديتين تمثل لوحة رائعة عن الزوجة الإسلامية التي تبحث بنفسها عن الزوج دون أن يصدها الدين عن ذلك امتثالاً لنظام الفطرة، وارتقاء مع القيم الإسلامية التي تحدو المسلم للإقبال على الزواج.

وزواج البزاز من امرأتين لم يحوِّل البيت القائم على المرتكزات والقيم الإسلامية إلى جحيم الصراع بين الضرتين.

وابتداءً من قصة (المرأة المراعية للّه تعالى) نلمس الخطوة الأولى في اختلال التوازن بين الواقع والمثال.

نحن نفهم قلب المرأة الأم كبير جداً وأحاسيسها نامية لاسيما فيما يتصل بالأمومة، ومع ذلك فنحن لا نفهم انحراف هذه الأحاسيس عن مجراها لتمسح لأنفسنا بالحديث عن إعلام اللّه لها بالحادث، أو ليتاح لها الكلام باسم اللّه.

ويزداد الاختلال خطيراً في منظومة المثال والواقع لصالح المثال، متمثلاً الأمر في زواج "أبي شعيب البرائي"، وإقامة بيت على أساس الزهد ليس إلا مع تخطي علاقات الجسد ومقتضياته، ويزداد هذا الاختلال حتى نغدو حيال انقلاب كامل لصالح الزهد، كما يتضح من قصة الزوجين الصالحين والسمكة واللؤلؤة، حيث نقف في نهاية المطاف أمام حدث تلغى فيه علاقات الجسد، والأمر نفسه بالنسبة لقصة (اللقمة بلقمة)، وانعطاف الذئب على أثر الدعاء ليكلم الأم، إذ في هذه اللوحة نجد أنفسنا حيال المعجزة تجري على يد إنسان عادي، في حين أننا نجد التجربة النبوية التأسيسية تخلو من كل ذلك، ولم نعهد من أبي بكر أو عمر أو غيرهما من الصحابة أن يكلما الذئب، أو تبدو منهما الشطحات التي تتأباها قواعد العقل ومبادئ المنطق.

وتتعطل فاعلية الجماع مع قصة الفقيه وزوجته الزاهدة، خلافاً لما عهدناه في وصايا الرسول ﷺ وتعاليمه، وكأنه لا يليق بالمسلم أن يتعامل مع ذلك وفي نظرنا إن الإسرائيليات ساهمت مساهمة فعالة في تلك الغنوصية والنزعة الصوفية والشطحات الخيالية، كما يتضح من قصة ثمرات الصدقة، وتصدق المرأة بالرغيفين، ثم نسيج هذه القصة القائم على الخيال والهادر لكل مظهر من مظاهر العلية، والأمر نفسه بالنسبة لقصة تحية النوبية ورابعة العدوية ومملوكة إبراهيم النخعي، والسؤال المطروح، متى كانت وسيلة الإسلام الطريق الأعسر الأشق الذي يدفع المسلمة للصيام في أحد الأيام الشديدة الحرّ؟.

ولقد دللت "دوروتيا كرافولسكي" بهذا التشويه في مقالها الموسوم بعنوان **الشيطان والمرأة، الغزالي وقراءة زرادشتية للقرآن**، حيث أكدت أن الغزالي تبنى الرؤية الزرادشتية لوجود الشر، وحاول إدخالها ضمن المفهوم القرآني للخلق وطبيعة المعصية، ذلك عندما زعم أن المرأة أداة الشيطان، وأن الشهوة الجنسية رأس الشرور، بل وصل الأمر به أن فسر كلمة غاسق بالعضو التناسلي للرجل، وبالتالي يصبح معنى الآية: ﴿وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾ **الفلق/3**، يصبح الاستفادة من شر الذكر إذا ولج، ثم ينسب الغزالي هذا التفسير للغاسق إلى النبي رواية عن أبن عباس، ومع أن المفسرين الآخرين، وعلى رأسهم الطبري يذكرون عن ابن عباس تفسيره للغاسق بأنه الليل[1].

بعد هذه الجولة الطويلة نتساءل ما هو موقف النظرية الفقهية من المرآة؟؟.

حقيقة الأمر أن نظرة علمية نقدية تحدونا للقول بأن النظرية الفقهية علم قائم بذاته بعيد الأغوار والأقطار مترامي القارات، فهي بلورة لتجربة هذه الأمة، منذ تفتحت أبواب السماء بالوحي، ونطق لسان السماء في أذن الأرض، حيث اهتز

---

[1] - مجلة الاجتهاد، العدد الخامس والعشرون، السنة السادسة، عام 1994، ص75.

ضمير هذه الأمة وربا، وما نطلق في مغامرة روحية فذة معانقاً السماء محققاً لخطة روحية حلف الزمان ليأتين بمثلها، فحنث وعجز لذلك فليس بإمكاننا أن نلغي بجرة قلم هذه النظرية التي قبل عنها إنها مصنع منطقي متكامل، والإنصاف يحدونا للقول بأن هذه النظرية هي مرآة صافية لحياة هذه الأمة في ضعفها وقوتها، انتصارها وهزيمتها، فهي تحمل خصائص وسمات الحقيقة الإنسانية في نسبيتها ومشروطيتها وارتهانها بالواقع وحقائقه، ولا يمكن أن تحمل سمات المقدس وإطلاقاته.

وإذا كانت هذه النظرية تنطوي على تحققات إنسانية عميقة، فهي تنطوي أيضاً على جوانب محكومة بإحداثيات ومعطيات الزمان والمكان بأهوائها ونزواتها ونسبيتها، وبذلك فنحن نؤيد الدكتور محمد عمارة بأنه ليس من الإسلام تلك البدع والخرافات والإضافات التي تراكمت على الفكر الإسلامي في عصور الانحطاط المظلمة، بل هي من فكر عصر الحريم، كذلك فليست تصورات الأسلاف الذين مضوا يخلع قدسية الإسلامية الصالح لكل زمان ومكان[1].

ويجب التنويه بأن موقفنا من النظرية الفقهية لا يتعدى موقف المصلح الذي يشمر سواعده لترميم بعض جوانبها غير الصالحة لظروف العصر، دون أن يعني ذلك نسفها من أساسها، كل ذلك من خلال عملية تراكمية حضارية تعتبر الحاضر معلولاً بالماضي، وهو على للمستقبل.

وننوه استطراداً بأن المسألة السياسية بالنسبة للمرأة المسلمة اعتبرت منطقة حارة وحادة ومحرمة، وقد أثارت الكثير من الجدل والخلاف والإفتئات سواء من الفقهاء أم من الذكورة.

---

[1] – كتابة الإسلام والمرأة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، ص6.

ذلـك أن مسـائل العقيـدة والـروح كانـت موضـع تسـامح الـذكورة وأهوائهـا وانفعالاتها، إذ لم يكن ليضير الرجل أن تترك هذه المنطقـة دون تشـويه شـديد، خلافاً لانخراط المـرأة في التـاريخ والمجتمـع، لاسـيما المظهـر السياسـي، فهـذه مسـألة مترعـة بـالعواطف والمصـالح والأهـواء والنـزوات، ولهـذا فقـد اعتـبرت «حتـى في الحضـارة الإسـلامية» منطقـة محرمـة علـى المـرأة، وأحيطـت بسـياج أنـاني دو غمـائي مصـلحي افتئـاتي وظلامـي بعيـداً عـن روح الإسـلامي السـمحة المتسـامحة، وبعيـداً عـن جـوهر طبيعـة المـرأة وعقلـها وذاتهـا وشـعورها وتكريمهـا مـن الله، وبالتـالي فقـد أثـارت هـذه المسألة الكثير من الخلافات الفقهية وتشعبت السبل أمام الفقهاء حول ذلك.

تحليل وتقويم وتقدير مفهوم أهل الحل والعقد

من خلال نظرية الأمة ونظرية سيادة الشعب

هذا وسنحلل نظرية أهل الحل والعقد في ميزان وضوء نظرية سيادة الأمة ونظرية سيادة الشعب.

سنقوم بحفر طبقات نظرية أهل الحل والعقد ثم نقوم ونثمن هذه النظرية بما قمنا بهم نحفر وتحليل.

1- نظرية سيادة الأمة:

تأكدت فكرة السيادة ووضح مدلولها في القرن السادس عشر، وأصبحت السلطة الأصلية والأصلية التي لا تتبع سلطة أخرى والتي لا تجد لها سلطة منافسة أو مساوية داخل الدولة، هذه السلطة كانت للملك، ثم استعمل (بودان) الفكرة لوصف السلطة السياسية في الدولة منظوراً إليها بصرف النظر عن صاحبها الفعلي، وقد خلط بودان بين السيادة والسلطة السياسية واستعمل التعبيرين على أنهما مترادفان[١].

والنظرية التي أقامتها الثورة الفرنسية للسيادة، هي أنها للأمة منظوراً إليها بحسبانها وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها، أي أنها ليست لأفراد الأمة مستقلين، فلم يكن كل مالكاً لجزء من السيادة، وإنما كان للسيادة صاحب واحد، هو الأمة التي هي شخص جماعي مستقل عن الأفراد الذين يتبعونها[٢].

---

[1]- جوليان لافريير: القانون الدستوري، سنة 1947، ص360.

[2]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ج1، النظرية العامة للنظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964، ص40.

وأهم نقد وجه إلى النظرية المذكور، هو أنها تؤدي إلى السلطان المطلق وإهدار الحريات والحقوق الفردية، موقفاً لهذه النظرية، يكون القانون تعبيراً عن إرادة الأمة كما أن الانتخاب يصبح وظيفة وليس حقاً للناخب، ومن ثم يستطيع القانون أن يعين شروط الوظيفة، أي الشروط اللازمة لاكتساب صفة الناخب، وبالتالي يضيق من عدد الناخبين كما يشاء[1].

2- **نظرية سيادة الشعب:**

إزاء العطب والتحليل السابق قامت نظرية جديدة يتفق مع النظرية السابقة في أن السيادة للجماعة، ولكن لا على أنها وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها، بل بوصفها تتكون من عدد من الأفراد، وكل فرد جزء من السيادة، وبالتالي يكون الانتخاب حقاً في نظرية السيادة الشعبية.

وهذا ما يؤول إلى تقرير حق الاقتراع العام، إلى الانتداب الأوسع نحو الديمقراطية[2].

وبيان ذلك أن النظرة إلى الشعب لم تكن نظرة واقعية، بل تعتمد على التجريد القانوني، وقد استعان بها حكام الماضي في تدعيم سلطانهم، مما دامت السلطة للشعب، وحيث أن الشعب هو الأمة منظوراً إليها نظرة مجردة، أي بحسبانهم متماثلين ومتحدين ومتساوين، فمن اللازم قيام ممثلين عن الأمة تلك الوحدة المجردة...

بيد أن التطور الحديث في النظم السياسية اتجه إلى جعل السلطة في يد الشعب الحقيقي: le peuple réel، بما نتنازعه من قوى مختلفة، أي على أنه يتكون من

[1]- المرجع السابق، ص46.

[2]- المرجع السابق، ص46.

أفراد لكل منهم وجود مستقل، لا للشعب بوصفه وحدة مجردة مكونة من أفراد متجانسين، وفي النهاية انهارت الفكرة الصورية عن الشعب تلك الفكرة التي كانت تعد وحدة متجانسة متحدة ومتوافقة، وظهر الشعب بمدلوله الحقيقي وطبقاته الاجتماعية وهيئاته المتعارضة، منذ ذلك الوقت عادت السلطة إلى صاحبها الأصيل، أي الشعب بمدلوله الاجتماعي، ولم يعد من الممكن أن ترجع السلطة إلى تلك الوحدة المجردة الوهمية[1].

صيغة في مجال السياسة الشرعية:

من المعلوم أن نظرية السياسة الشرعية اعتمدت صيغة أهل (الحل والعقد) الإفصاح والتعبير الوحيد الأمثل عن مبدأ (الاختبار) في النهج الإسلامي وبمعنى أوضح وأصرح كان هنالك مبدأ الاختبار الحاكم من قبل الشعب، وكان هنالك صيغة وشكل فني وحيد هو إرادة أهل الحل والعقد.

فالأمر للأمة ومن استفرد به دونها فقد اغتصب، ولا يجوز لأحد أن يشترك في عقد البيعة لأمير إلا إذا كان ممثلاً قولاً وفعلاً لبقية أفراد الأمة: ((فمن بايع أميراً من غير مشورة المسلمين فلا بيعة له، ولا بيعة للذي بايعه وحري أن يقتلا))[2].

لقد أوضح عمر بن الخطاب الجهة صاحبة السلطة المنوط بها الاختيار فهي الناس كل الناس: ((أني سمعت فلاناً يقول لو مات أمير المؤمنين، فإني بايعت فلاناً، قال: فقال أمير المؤمنين: إني لقائم العشية في الناس فمحذرهم من هؤلاء الرهط الذين يريدون أن يغتصبوا الناس أمرهم))[3]، وفضلاً عن ذلك فقد لجئوا

---

[1]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص46.

[2]- ابن كثير: البداية والنهاية، طـ1 مكتبة المعارف، بيروت، ج5، طـ2، 1977 ص246.

[3]- الطبري: تاريخ الطبري، م2، ج3، ص200.

إلى كل وسائل الإعلام المتوفرة يومذاك كالخطب والتفاعل الاجتماعي والتشاور في الجامع، وغير ذلك من الوسائل التي أدخلها الإسلام.

أجل لقد حضر اجتماع السقيفة عميرة لا يستهان بها من الناس، ومعهم ممثلوهم أيضاً وتمت عملية ترشيح أبي بكر وطرحت للاستفتاء الشعبي وأصبحت نافذة بعدما وثقت من قبل العامة[1].

أجل لقد تمت البيعة من قبل المجتمعين في السقيفة، ثم وأخذت البيعة العامة في اليوم التالي في المسجد[2]، وكانت تلك العملية الانتخابية تشبه إلى حد بعيد ما يحصل في عصرنا، وإذ يرشح للقيادة أحد كبار الرواد الذين عايشوا الفكرة من مهدها، وناضلوا وثابروا وتحملوا الأذى حتى أنيعت، ولم تكن بالتالي خلافة أبي بكر أو غيره من الراشدين عن المنهج الشورى، وإلا كيف لأبي بكر أن يضف فورا إتمام البيعة له ليؤكد التزامه بالشورى منهجاً للحاكم إذا كانت قد استلم السلطة عن غير تلك الطريق، قال الصديق: ((فنحن الأفراد وأنتم الوزراء لا تقتاتون بمشورة ولا نقضي دونكم الأمور))[3].

ومما هو جدير بالذكر والإشارة أنه لمن الخطأ والخطل الاعتقاد بأن النظام السياسي في الإسلام ثابت لا يتغير لسبب بسيط، هو أن السياسة كانت في نمو مطرد، وفي عهد الراشدين «على سبيل المثال» كان التغيير والنمو والتطور من حين لآخر، بيد أن المبدأ الأساسي أو الجوهري في المسألة لم يتغير وهو: الاختبار بأبعد

---

[1] - على محمد الأغا: الشورى والديمقراطية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، طـ1، 1983، ص42.

[2] - ابن كثير: البداية والنهاية، ج5، ص47 والطبري م2، ج3، ص203.

[3] - الطبري: تاريخ الطبري، م2، ج3، ص208.

وأعمق ما تعني هذه الكلمة من معنى ومضمون ثم الاختلاف في الأشكال والطرق التي مارسها الخلفاء[١].

ولعل مصداقاً لما قلناه أن الخطاب في القرآن الكريم يتوجه للأمة، لا للحاكم ولا لفئة من الناس: كنتم خير أمة أخرجت للناس، وقول رسول الله ﷺ: ﴿لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضلالة﴾، وبالتالي لا تنفرد أو تتميز فيه من الناس بميزة أو امتياز أو مكنة إلا إذا كانت ذلك من باب الاختصاص وللصالح العام، فالعلماء فئة من الناس يتفقهون في الدين قال تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ التوبة/**122**، فهذه الآية الكريمة لم تعط العلماء أي ميزة تتجاوز التفقه في الدين وتحذير الناس إذا لجئوا إليهم، وبالتالي فلا يمكن أن نقيم أية فئة من الناس ونقول عنهم أنهم من أولي الأمر، أو منه أهل الحل والعقد، بعد أن نفرع العلم شجولاً وعمقاً واتسعت آفاقه لتضيق الآفاق، والأمر نفسه بالنسبة لتركيب الشعب وتمثيله وتضاعيفه وثناياه.

ونؤكد في النهاية ما قلناه سابقاً بأن الصيغة المناسبة يسير وعي الشعب وحركته ومصالحه وتمثيله هي صيغة سيادة الشعب التي تعي وتستوعب كل مواطن المواطنة حجر الزاوية في ضياء المجتمع والحياة والدولة[٢] ولنا أن نتساءل كيف بالإمكان سير مدلول أهل الحل والعقد) في دولة كبيرة متسعة الآفاق كالصين، بل كيف نطبقها في إطار وحدة العالم الإسلامي (حال تحقيقها مثلاً).

---

[1]- على محمد الآغا: الشورى والديمقراطية، ص40.

[2]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص437، وقد وصف أهل الحل والعقد وقد تشعبت بهم المهام وتعقدت بحكم تنوع مطالب الحياة.

إن نظرية (أهل الحل والعقد) ليس قدس الأقداس إلا بقدر تعبيرها من إرادة الشعب، ومن ثم فإذا ظهرت وسبة فنية أخرى تسير إرادة الشعب أخذنا بالمآلات الفنية الجديدة، وبالتالي فنظرتنا إلى النظريتين (صندوق الانتخاب المعبر عن الاقتراع العام ثم صندوق الانتخاب المعبر عن إرادة (أهل الحل والعقد) تنبع من الخصائص الفنية التي تجعل هذه الصيغة أكثر تعبيراً عن الإرادة العامة، فالمعيار الحاكم هو التعبير عن الإرادة العامة في ضوء نظرية سيادة الشعب، ولا يمكن التحدي بأن نظرية أهل الحل والعقد تعبر عن الفئة الصالحة المتنورة لإرادة الشعب بعد هذا التطور الشديد الجديد لمفهوم الشعب، والأمر نفسه بالنسبة لصيغة صندوق الانتخاب (وهي بذاتها نظرية فنية ليس إلا)، ومن ثم إذا ما برزت وسطعت وسيلة فنية أخرى للتعبير عن الإرادة العامة، فالسبق لهذه الوسيلة الجديدة.

ونشير إلى أنه يمكن الاستعانة بنظرية (أهل الحل والعقد) كنظرية تعمله كوسيلة الاقتراع ومتعاونة معها (كما في انتخابات الإدارة المحلية مثلاً) ومكلمة لها لقد انتهى مفهوم أهل الحل والعقد إلى توسيع النطاق الوظيفية للمفهوم، بحيث يعم العناصر الفاعلة في النموذج الإسلامي لنظام الحكم بحيث يرقى المفهوم إلى الاشتمال على الجماعة التي تقوم بجميع الواجبات التي يتعين على الأنموذج الإسلامي لنظام الحكم أن ينهض بها في حياة الأمة[1].

وفي نظرنا إنه لمن الخطأ والخطل إن تنطلق من نظرية أهل الحل والعقد، إذ أن هذه النظرية وسيلة فنية للتعبير عن الإرادة وبالتالي فالانطلاق يجب أن يكون من نظرية سيادة الشعب على ما ألمعنا وأشرنا إليه.

---

[1]- د. الفهداوي: الفقه السياسي الإسلامي، ص396.

الأمر بالمعروف النهي عن المنكر عطالة أم تعطيل

ثمة انطباع شائع أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو عملية من النصح المتكرر وفي إطار المسلكيات الفردية للناس العاديين، بمعنى أمر الناس بالقيام للصلاة فور سماع النداء أو نهيهم عن شرب الخمر أو لعب الميسر وغيره من ضروب الأمر بالمعروف والحقيقة هي أن النهي عن المنكر أخطر من ذلك بكثير وأشمل من ذلك بكثير، والدليل قوله تعالى: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ آل عمران/**104**، فهذه الآية تدعو المسلمين لتشكيل أحزاب سياسية تقوم بعملية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كيف[1]؟أن الله تعالى في هذه الآية يأمر بالمسلمين بأن تكون منهم جماعة يدعون إلى الخير أي تقوم بالدعوة إلى الخير أي الدعوة إلى الإسلام وتقوم كذلك بالإضافة لذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقوله تعالى: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ﴾ أمر بإيجاد جماعة متكتلة تكتلاً يوجد لها وصف الجماعة من بين جماعة المسلمين.

فيكون معنى الآية: أوجدوا أيها المسلمين جماعة تقوم بعملين أحدهما تدعو إلى الخير (الإسلام)، والثاني أن يأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر، ويأثم المسلمون إذا لم توجد هذه الجماعة، أما كون هذه الجماعة الوارد الأمر بإقامتها في الآية حزباً سياسياً إسلامياً فإن الدليل عليه أمران: أحدهما أن الله لم يطلب في هذه الآية من جميع المسلمين أن يقوموا بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما طلب فيها إقامة جماعة تقوم بهذين العملين، والأمة هي الجماعة من الأفراد لهم رابطة تضمهم ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص، فالمطلوب من المسلمين ليس القيام بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن

---

[1]- د. عبد الله النفيسي: في السياسة الشرعية، دار الدعوة، الكويت، ط1، 1984 ص. 104.

المنكر بل إقامة جماعة تقوم بهذين العملين، فالأمر الإلهي مسلط على إقامة الجماعة وليس على العملين.

وظيفة الجماعة:

فعمل هذه الجماعة ذو شقين: الدعوة إلى الخير (الإسلام) والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أما الدعوة إلى الخير أي الدعوى إلى عموم الإسلام فيمكن أن تقوم به جمعية أو منظمة أو حتى نادي، لكن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والذي جاء عاملاً وشاملاً فلا يمكن أن يقوم به إلا حزب سياسي، لماذا[1]؟ لأنه يشمل مراقبة الحكام وأمر الحاكم بالمعروف – الذي هو العدل بالنسبة لموقعهم السياسي وكافة ما يتطلبه الأمر بالعدل من مؤسسات رقابية عليهم ونهيهم عن الظلم هو جوهر العمل الحزبي السياسي وهو أهم الأعمال التي يقوم بها الحزب السياسي.

يتوضح لنا إذاً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس منحصراً في إطار المسلكيات الفردية للناس العاديين، بل فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو في الأساس عملية تصحيحية وردعية لأي حاكم تحدثه نفسه بظلم الناس أو ببخسهم أشياءهم أو هضمهم حقوقهم، وعلى هذا تكون الآية ترخيصاً للمسلمين بإقامة الجماعة، بل أمراً للمسلمين بإقامة الجماعة التي تقوم بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (والدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تكليف ليس بالهين ولا باليسير، إذا نظرنا إلى طبيعته، وإلى اصطدامه بشهوات الناس ونزواتهم، ومصالح بعضهم ومنافعهم، وغرور بعضهم وكبريائهم، وفيهم الجبار الغاشم وفيهم الحاكم المتسلط وفيهم الهابط الذي يكره الصعود وفيهم المسترخي الذي يكره الاشتداد وفيهم المنحل الذي يكره الجد، وفيهم الظالم الذي يكره العدل وفيهم المنحرف الذي يكره الاستقامة وفيهم ممن ينكرون المعروف ويعرفون المنكر،

1- د. النفيسي: في السياسة الشرعية، ص106.

ولا تفلح الأمة ولا تفلح البشرية إلا أن يسود الخير وإلا أن يكون المعروف معروفاً والمنكر منكراً وهذا ما يقتضي سلطة للخير وللمعروف تأمر وتنهي وتطاع) والخلاصة، فتعليق مبدأ الأمر بالمعروف هو في حقيقة الأمر تعطيل لهذا المبدأ العظيم وما يحمله معه من فعالية وجهد جهيد في بناء الحياة واجتثاث بذور الشر.

جدلية السياسي والديني في التجربة العربية الإسلامية

يمكن القول إن المحنة الكبرى في التجربة التاريخية للدولة الإسلامية، هي أحد وجوه جدلية السياسي والديني، وبالمقابل فإن كل ما يحدث من حراك اجتماعي محكوم في نهاية المطاف بآلية هذه الجدلية، وإذا ما تابعنا الحفر في طبقات هذه الجدلية، وليس فقط في اركو لوجيا تاريخنا، بل في التجربة البشرية، إذا قمنا بذلك أمكننا القول إن هذه الجدلية هي الأهم في مغامرة الروح الإنسانية في احترامها أوجه التقدم والازدهار والبحث عن الحقيقة وتبدو الأهمية الخاصة لهذه الجدلية على أرض أمتنا لاسيما أن الإسلام هو حضارة المنطقة وقدرها، وهو النابض التاريخي الذي يضبط إيقاع المجتمع وحركته ودوراته الحضارية[١].

ومن جهة أخرى فقد لعب العدو دوره في الحيلولة بين الإسلام، وبين أن يلعب دوره الناظم والموجه، وهذا ما أدى إلى انفكاك حركة التاريخ عن حركة المجتمع فأنقسم المجتمع على نفسه، وبذلك فليس غريباً أن يحدث الانقلاب: الدستوري تبعاً لحدوث الانقلاب الحقيقي والتاريخي على اعتبار أن الدولة تلعب دورها اللا تاريخي والحضاري بانقلابها على المجتمع[٢].

وفي هذا الصدد، نذكر بقول "ريمون دو بولان": ((الدولة حضارة بأسرها، وقد استجمعت قواها، وأفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مؤسسات)).

---

[1]- د. وليد نويهض: مقال بعنوان إشكالية الدولة العربية المعاصرة، مجلة الاجتهاد، العدد 14، السنة 4، ص214.

[2]- المرجع السابق، ص214.

واستناداً إلى هذا الرأي الأخير فلا يجوز أن يحمل السياسي العربي إلا على الحضاري العربي الإسلامي، والقول بغير ذلك يعني الفوت والموت، ويعني أننا حيال بناء سياسي يقوم على شفا جرف هار سرعان ما ينهدم تجاه أية صدمة بسيطة.

إن السياسة هي تقنية للاجتماع بقدر ما أن علم الفيزياء هو علم الظواهر الطبيعية، وبقدر ما أن السياسة هي الإبرة المغناطيسية التي تتحرك بالساحة المغناطيسية التي هي ظواهر المجتمع، وهي حقيقة بأن الدستور الضمني للحياة هو أساس الدستور الرسمي.

وإذا كان التماس السياسة في الايدلوجيا، والتماس الإيديولوجيا في الدين، والتماس الدين في الفيزياء الاجتماعية على حد رأي "موريس دوبريه"، إذا كان الأمر كذلك فعلى السياسة العربية أن تتلمس بذورها وجذورها في مشتل حركة المجتمع الذي تتصدر فيه القيم الإسلامية، ومن جهة أخرى فهذه القيم تشكل النواة النووية في عالم الرأسمال الرمزي لأمتنا.

وانطلاقاً من هذا الرأسمال الرمزي (الحي والمتجدد) فالإسلام ليس أساس نهضتنا فحسب، بل إن تنظيم عناصر سيمفونيته ومنظومته القيمية، يعتبر الإيقاع الذي يقود حركة المجتمع إلى الانطلاق، وفي مطلع هذا الترتيب والتنظيم جدلية الديني والسياسي التي تعني تحديد موقع ونطاق كل من النشاطين السياسي والديني.

ويمكن التأكيد بأن الإشكالية لا تكمن في قيام الدين في المجتمع، بقدر ما تكمن في تسيير المتعالي أو التعالي بالسياسة، وفي ذلك يؤكد الدكتور "برهان غليون": ((إن

ارتباط الدين بالسياسة لا يمثل خطراً على الدين أو السياسة، لكن الخطر يكون في تحويل السياسة إلى ممارسة مقدسة))[١].

وحقيقة الأمر أن التناقض بين الديني والسياسي لم يكن مرده بالضرورة التأمل الفلسفي أو التحليل المنطقي بقدر ما هو رؤية مشدودة إلى تداعيات الاجتماع السياسي بمعنى أن هذا النزاع يفهم ويفسر في دائرة الواقع الاجتماعي، باعتبار أن المسألة الدينية جزء من المسألة السياسية، وبالتالي فإن الوعي بالمزيد من هذا الصراع لا نجده في النصوص، بل في التجربة التاريخية الاجتماعية باعتبارها مستودع مفاتيح هذا الوعي[٢]، وهو الأمر الذي نجده واضحاً بالنسبة لأمتنا إذ أن موقع المؤسسة الدينية الإسلامية من السلطة السياسية كان دائماً على عكس الرؤية الدينية من الرؤية السياسية[٣].

ذلك أن المؤسسة الدينية الإسلامية تكونت بمعزل عن الدولة وفي تضاد معها، وفي الوقت نفسه ضد التصور الإسلامي[٤].

وحقيقة الأمر أن هذه المؤسسة تخلقت وتبينت بصورة عامة في كنف الأمة، وبقيت تحتفظ بكثير من الوظائف وتؤسس لأهداف الأمة، ومن هذه الوظائف وظيفة الحسبة وديوان المظالم (قبل أن تنتزعهما السلطة السياسية) ثم وظيفة التشريع

---

[1]- د. برهان غليون: مقاله الموسوم بعنوان: الدين والدولة، مجلة الاجتهاد، عدد 15 و16، لعام 1992 ص436.

[2]- المرجع السابق، ص464.

[3]- الفضل شلق: مقال موسوم بعنوان حول الوعي التاريخي، مجلة الاجتهاد، عدد22 سنة 6 عام 1994 ص9.

[4]- المرجع السابق، ص9.

والتربية والجهاد ومؤسسة الأوقاف وجباية الزكاة وغير ذلك، وهذا ما حدا شاخت للتأكيد بأن مؤلفات الفقهاء حظيت بقوة القانون في المجتمع الإسلامي، وإن كافة مظاهر هذا المجتمع تكتسي بثوب من الشريعة الإسلامية[1].

ولم تكن السلطة الدينية وحدها الحريصة على أن تتخلق في قلب الأمة، بل إن ذلك هو هاجس السلطة السياسية «على اختلاف المواقع والمواقف» لاسيما فيما يتعلق بامتلاك النص الأساسي المؤسس للمجتمع والدولة (القرآن والسنة النبوية)، هذا النص الذي يضبط كل سلطة معرفية أو سياسية، ذلك أن الدين في الإسلام هو (أسّ) حسب قول الغزالين وفضلاً عن ذلك فالسياسة هي حراسة الدين وسياسة الدنيا بالدين (لاحظ كلمة بالدين التي تعني تأسيس الدنيا بالدين).

زد على ذلك فكل عمل يعمله المسلم «بما في ذلك السياسة» يعتبر عبادة وفعالية مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هذه الآلية تحول بالضرورة الاجتماعي إلى سياسي، لاسيما أن كل ما هو فردي حين يصبح جماعياً يتحول إلى سياسي[2].

ويمكن القول إن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مبدأ الإبداع والحركة في الإسلام إذ يسمح لكل فرد التصدي للدفاع عن حقوق الله (الحسبة العامة) القائمة على فرض الكفاية إذا لم تتوفر الحسبة الخاصة بالقائمة على فرض العين، ومع التنويه بأن حقوق الله تتلبى كافة الحقوق في الإسلام حسب البلورات التي حققها الشاطبي في رائعته (الموافقات)، ذلك أنه –كما يقال – كل طرق المعرفة

1- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص195.

2- مقال الأستاذ عبد الله يحيى السريجي: المحنة بحث في جدلية المديني والسياسي في الإسلام، منشور في مجلة الاجتهاد، بيروت عدد 13 لعام 1991، ص246.

في الإسلام تؤدي إلى السياسة[1] ومن هنا نشأ في أدبياتنا الثقافية التراثية تعبير (علون الملة).

أي تلك العلوم التي تعتبر جزءاً لا يتجزأ من هوية الأمة، وهي علوم قد بلورت من قبل السلطة العلمية، وأصبحت جزءاً من وجدان الأمة وضميرها الجمعين وفي الوقت نفسه فالسلطة المعرفية انبرت للقول بأن لها سيادتها على تلك العلوم باعتبار الموضوع عمل معرفي علمي وجدير بأن يؤسس تلك السيادة.

وحقيقة الأمر فالسياسة هي التأثير بالغير سواء عن طريق العلم أو غيره، وبذلك فسواء تعلق الأمر برجل السلطة الفعلية أم بصاحب المعرفة العلمية، فكل منهما يملك سلطة وقدرة ونفوذ في التأثير، وهذا هو مغزى قول "الفخر الرازي": ((السياسة رياسة، وعلم السياسة هو عمل الرياسة، ومن ذا الذي ينزع عن الفيلسوف أو العالم رياسته للوظيفة الفكرية وقيامه على مصالح الجماعة))[2].

وقريب من ذلك يميز ابن خلدون بين الملك القائم على الغلب وبين الرياسة القائمة على السؤدد والجلال والحسب والشرف[3].

وعلى هذا الأساس ظهر في الأدبيات السياسية تعبير النفوذ:
الذي هو الوجه الثاني للقوة السياسية، ويعني قدرة الشخص أو الجماعة على فرض آرائها على الآخرين من خلال التفاعل واستخدام مختلف أساليب الإقناع أو الإغراء[1].

1- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص9.

2- المرجع السابق، ص9.

3- المقدمة، دار القلم، بيروت، 1986، ص134 وما بعدها.

على هذا الأساس لا يمكن غض النظر أو التغافل عن أبعاد هذا التداخل بين المعرفي والسياسي في الإسلام، ما دام هذا الأخير يقوم على كتاب يعتبر الدليل الأول، والأصل المطلق الذي تتأسس عليه كافة الأحكام، والمرجع المعياري الأول لما ينبغي أن يضبط به مجتمع الناس، الأمر الذي يجعل من المواقف والخلافات السياسية مواقف وخلافات تحيل إلى مشاكل اجتماعية وسياسية، بالقدر نفسه الذي تحيل إلى قضايا ومفاهيم معرفية عديدة الاتصال بالقيم وبالثقافة التي أسسها ذلك الكتاب، ورسختها السنة قولاً وتجربة وهذا النفوذ والتأثير الديني ليس مستمداً من الواقع فحسب، بل إن هنالك أكثر من نص يؤسس هذه السيادة والمشروعية، والنفوذ لرجل الدين، من ذلك ما رواه عليّ بن أبي طالب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول﴿أَلَا إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنَةٌ فَقُلْتُ: مَا الْمَخْرَجُ مِنْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأُ مَا كَانَ قَبْلَكُمْ وَخَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ وَحُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ، وَهُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ، مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ، وَمَنْ ابْتَغَى الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ، وَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ، وَهُوَ الذِّكْرُ الْحَكِيمُ، وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، هُوَ الَّذِي لَا تَزِيغُ بِهِ الْأَهْوَاءُ، وَلَا تَلْتَبِسُ بِهِ الْأَلْسِنَةُ، وَلَا يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ، وَلَا يَخْلَقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ، وَلَا تَنْقَضِي عَجَائِبُهُ، هُوَ الَّذِي لَمْ تَنْتَهِ الْجِنُّ إِذْ سَمِعَتْهُ حَتَّى قَالُوا: إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ، مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ، وَمَنْ عَمِلَ بِهِ أُجِرَ، وَمَنْ حَكَمَ بِهِ عَدَلَ، وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هَدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[2].

---

[1]- د. ناجي صادق شراب: السياسة (دراسة سوسيولوجية)، طـ1، 1984، مكتبة الإمارات، ص98، وانظر د. محمود إسماعيل محمد: دراسات في العلوم السياسية، مكتبة الإمارات، العين، طـ2، 1984، ص19.

[2]- روى الحديث الحارث بن أسد المحاسبي: في العقل وفهم القرآن، دار الكندي، دار الفكر، بيروت طـ2، 1978، ص286.

وليلاحظ القارئ أن هذا الحديث يتضمن تقابلاً بين مفهومي الحكم والفصل الحق بين الناس من جهة وبين مفهوم الجبروت، ومن ثم لا تصبح مفاهيم الهدى والصراط والأهواء ليست مجرد معان دينية بالمعنى الضيق للكلمة، بل هي مفاهيم محملة بدلالات سياسية واضحة تدفع (رجل العلم) إلى الربط بين الكتاب أو العلم وبين السياسة، وبالتالي تفسح المجال لأن يعطي لنفسه حق الاشتغال بالسياسة، أو على الأقل حق التدبير فيها ونقد اختيارات رجل السلطة ومالك السيف[1].

ذلك أن نص هذا الحديث ورد في مناسبة يطغى عليها البعد السياسي، أنيط الحديث عن الفتنة: هذا المصطلح الإسلامي الأصيل الذي يشير غالباً بأصابع الاتهام إلى رجل السيف وتجاوزاته السياسية فيأتي نص الحديث ليرسم المخرج والوقاية من تلك الفتنة، محدداً وسيلتها الوحيدة، ألا وهي الكتاب المؤسس للأمة، هذا الكتاب الذي يفخر رجل العلم بأنه الأقرب إليه من رجل السيف[2].

هذا التناقض بين ما هو سياسي وما هو ديني نجده في حديث آخر للرسول ﷺ يقول فيه: ﴿أَلا إِنَّ رَحَى الإِسْلامِ دَائِرَةٌ، فَدُورُوا مَعَ الْكِتَابِ حَيْثُ دَارَ، أَلا إِنَّ الْكِتَابَ وَالسُّلْطَانَ سَيَفْتَرِقَانِ، فَلا تُفَارِقُوا الْكِتَابَ﴾[3].

ذلك أن هنالك اختلاف في الطبيعة والجوهر بين الوظيفة الدينية والوظيفة السياسية، فالأولى تستشرف لتكتشف ما يجب أن يكون، في حين أن الثانية تجهد النفس للحفاظ على ما هو كائن، وبذلك فآلية الأولى الإيمان بالاختلاف ضماناً

1- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص11.

2- المرجع السابق، ص11.

3- المرجع السابق، ص152.

لحق إبداء الرأي وبذل الوسع في الاجتهاد ومراعاة لتغيير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد حسب تعبير ابن قيم الجوزي، وهو ما يعني إحجام العالم عن فرض رأيه واجتهاد على من يعتقد أنه وإياهم سواء، وهذا هو مغزى رفض الإمام مالك طلب الخليفة المنصور وبوحي من نصيحة قديمة لابن المقفع أن يفرض كتابه الموطأ على رقاب الناس جميعاً[1].

وفضلاً عن ذلك فرجل الفقه أو الدين تحدوه دوافع روحية، وهذا ما عبر عنه الشافعي يرحمه الله بقوله: ((أما أن اتبع علم رسول الله أو كتاب الدواوين[2] والأمر على خلافه بالنسبة للسلطة التي كثيراً ما يحدوها الامتلاك لكل شيء حتى للماء والهواء على حد تعبير ابن المقفع فلا توزعها إلا على معيار الطاعة وتحقيق البيعة وامتلاك الأجساد إلى جانب العقول))[3].

ولعلنا نجد هذا التناقض على أرض الفعل والواقع فيما أثر عن عبد الملك بن مروان أنه لما ولي الخلافة أخذ المصحف ووضعه في حجره وقال: ((هذا فراق بيني وبينك))[4].

وحقيقة الأمر أن الفقيه كان يدرك الأهمية التي يتبوؤها في ضمير المجتمع، وبطبيعة الحال فأهمية هذا الموقع تنبثق من أهمية المعرفة والقيم التي يتعامل

1- المرجع السابق، ص150 و151.

2- محمد أبو زهرة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، ط2، ص21.

3- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص79.

4- أبو بكر محمد بن الوليد المعروف بأبي بكر **الطرطوشي**: سراج الملوك في سلوك الملوك، ص80.

معها ويعانقها في قلب المجتمع ألا وهي الشريعة، وفي ذلك يقول الجويني، المرموق من يحيط بشرف هذا الكلام وتميزه من كلا بني الزمان[1].

وللسبب نفسه يقول "أبو الأسود الدؤلي": ((الملوك حكام على الرعية، والفقهاء حكام على الملوك)).

ومن هذا المنظور يقول "جوزيف شاخت": ((إن الشريعة الإسلامية هي من أبرز مظاهر تميز أسلوب الحياة الإسلامية، وهي لب الإسلام ولبابه))[2].

هذه الأهمية للشريعة في شغاف قلب المجتمع الإسلامي أبرزت الدور الهام للفقيه، الأمر الذي مكنه في حال صحوة الأمة وحيويتها من منافسة السلطان على فضاء سلطته، الفضاء الذي يحتله الجمهور والعامة، وقد وصل الأمر بالفقيه أحياناً إلى تهديد السلطان بجمهوره الذي يحكمه[3].

هكذا نفهم تهديد ابن عقيل الحنبلي للوزير السلطاني حميد الدولة ابن جهير وقوله له: ((لا تلمنا على ملازمة البيوت والاختفاء عن العوام لأنهم إن سألونا لم نقل إلا ما يقتضي الإعظام لهذه القبائح والإنكار لها والنياحة على الشريعة))[4]، وهذا هو مغزى قول السلطان الظاهر بيبرس، حين شاهد كثرة الخلق في جنازة

---

[1]- أبو المعالي الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة 776.

[2]- يوسف شاخت: الشريعة الإسلامية، عالم المعرفة 1978، القسم الثالث، ترجمة حسين مؤنث وإحسان العمر، ص9.

[3]- القاضي أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ص293.

[4]- المرجع السابق.

سلطان العلماء العز بن عبد السلام: ((اليوم استقر أمري في الملك لأن هذا الشيخ لو كان يقول للناس أخرجوا عليه لأنتزع الملك مني))[١].

زد على ذلك فإن موت "الجويني" لم يكن أقل دلالة من موت ابن عبد السلام، فقد اشترك العامة كلها بنيسابور في الحزن عليه، ولم تفتح الأبواب في هذا البلد، ووضعت المناديل على الرؤوس عاماً كاملاً بحيث ما اجترأ أحد على ستر رأسه.

وتحي الموارد التاريخية أن الشافعي توسط لدى والي المدينة من أجل أن يقدمه إلى الإمام مالك، فأجاب الوالي: ((أن امش إلى جوف مكة حافياً أهون عليَّ من المشي إلى باب مالك، فلست أرى الذل حتى أقف على بابه))[٢].

فحتمية الصراع إذاً قائمة لاسيما أن الفقيه ما فتئ يلح على ملء الساحة والتحدث باسم الأمة، وبأنه الأكثر وفاء لممارسة خط النبوة، هذا الخط الذي يتعارض مع خط السلطان، وبالتالي فإذا كان هنالك من تعجل من الفقهاء والحديث باسم السلطان فهنالك من تكلم باسم رب العالمين، وهذا على هذا الأساس كانت تداعيات طبائع الأشياء أن يحدث الصراع بين الموقعين عن رب العالمين، وبين السلطة على أخص شيء من مستلزمات السلطان، ألا وهو الطاعة التي هي جوهر السلطة السياسية، تلك الطاعة التي تحتاج إلى بيان العالم لها وضبطه لأحكامها حتى يتم على ضوء ذلك توضيح المسؤولية عامة لا يستثنى منها أحد من هيمنة سلطة نص المشرع حتى لو كان هذا الفرد الرسول نفسه[٣]

---

[1] - تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج5، ص80.

[2] - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص221.

[3] - آدم متيز: تاريخ الحضارة العربية في القرن الرابع، ج1، ص216.

وبالتالي فإن من يضطلع بمهمة التبيين والتوضيح والتشريع «وهو الفقيه العالم» يستوجب في الدين وضع الإمامة[1].

هكذا انبرى الشافعي للقول: ((ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حلاً ولا حرماً إلا من وجهة العلم))[2].

وهذه السلطة التي تبوؤها الفقيه لم تقتصر على ضبط وتحديد مفهوم الطاعة بل تعدتها إلى أجهزة مفاهيمية أخرى مثل البيان والعلم والحكمة، الحق والصحة، الحجة، الإجماع والاختلاف، النهي والأمر، الواجب، والفرض، الاستحسان والتشريع، الإمام والأمير وأولي الأمر، الولاة والحكام، العصاة[3].

وهذا الدور السياسي لم يقتصر على الفقيه بل تعداه إلى عالم الكلام (الفقيه الأكبر) الذي نشأ في الأساس نشأة سياسية للدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية[4].

وحقيقة الأمر إذا تقضينا الإطار المجتمعي لنشأة هذا العلم وجدناه في مكة والمدينة والكوفة والبصرة، وهي المظان التي ضمت المعارضة ضد بين أمية، حيث نشأت مدرسة المدينة على يد محمد بن عليّ بن أبي طالب (ابن الحنيفة) ونشأت

---

[1] - الشافعي: الرسالة، الفقرة 961.

[2] - وقد نقل ذلك عن طبقات الشافعية الكبرى.

[3] - الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، مكتبة دار التراث طـ2، 1979، ص663، حديث يبدو نص الرسالة وكأنه قاموس في مصطلحات السياسية وفي المفاهيم الأكثر رواجاً عند رجل السلطة.

[4] - مقدمة ابن خلدون، الفصل العاشر، ص821، وانظر عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام ص45 وما بعدها.

مدرسة البصرة برئاسة الحسن البصري[1] وذلك كتعويض وبديل سياسي على المستوى النظري والمعرفي[2].

وإن نظرة بسيطة على المفاهيم والمصطلحات المتداولة من قبل رواد المدرستين الآنفتي الذكر تؤيد الحمولة السياسية لهذه المفاهيم، والتي رسخها البناء الاعتزالي، ومن هذه المفاهيم: الخروج – الخلافة – أئمة الجور – سفك الدماء أخذ الأموال – الملوك – الاختيار- الجبر – الكفر – الفسق، وهي مفاهيم ترد على فكر السلطة وخصوصاً الفكر الجبري وغيره[3].

وإذا تابعنا التحري والحفر في الفكر المعتزلي مقارنة ذلك مع الفكر الأشعري أدركنا هذا البعد السياسي لعلم الكلام المعتزلي لاسيما فيما يتعلق بالتكليف العقلي القائم على المقاصد والمصالح والغايات، كل ذلك لترسيخ مبدأ الاختيار وخلافاً للأشعرية التي أقامت التكليف على المشيئة الإلهية ليس إلا[4].

والخلاصة أن الموقف الكلامي لم يكن كلاماً في اللاهوت بقدر ما كان كلاماً في السياسة.

---

[1] - علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، طـ7، 1972، ج1، ص315.

[2] - عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص49.

[3] - المرجع السابق، ص50.

[4] - المرجع السابق، ص51 وما بعدها.

وإذا كان هذا هو شأن الفقيه أو عالم الكلام، فالأمر لا يختلف بالنسبة للمتصوف الذي بذلك وسعه لتأسيس قاعدة شرعية في احتواء الفقيه نفسه، بل سائر علوم الملة لتكون للمتصوف تابعة لأولويته[1].

وهكذا ومن جماع ما تقدم يتضح أن كافة الطرق كانت ممهدة للصدام، ثم الاحتواء، احتواء رجل السلطة لرجل العلم، والأمر على خلافة بالنسبة للفقيه الذي كان حريصاً على طاعة السلطان في حدود الشرعية، وهذا ما تؤكده نصيحة ابن حنبل لتلامذته – وهو في السجن – بأن لا يخرجوا على الطاعة السياسية، بل إن خلافه مع السلطان احتدم حول الأسس العقيدية التي لها السلطان والتي هي خارجة عن ولايته.

ولقد تعددت رسائل وأساليب اضطهاد السياسي للديني:

1- **التصفية الجسدية:**

والفظائع التي ارتكبت من قبل رجل السلطة بحق رجل العلم تثير الاستغراب، ويكفينا أن نرجع في ذلك إلى الكتاب الذي صنعه بهذا الشأن الفقيه أبو العرب التميمي/33هـ/.

ولعل ما أوقعه الخليفة يزيد بن معاوية في مجتمع المدينة يوم الحرة كاف وحده للدلالة على تصميم هذا المجتمع على الرفض والمقاومة، بمثل ما يدل على مدى البطش الذي استخدمه والي المدينة مسلم بن عقبه الذي اغزي جنده بهتك أعراض نساء المدينة وبقطع رؤوس الصحابة مقابل جوائز مالية، كما أن فعل والي

1- انظر هذه الرؤية للخطاب الصوفي في بداية كتاب ابن خلدون: شفاء السائل.

الأمويين الحجاج بن يوسف يوم معركة الجماجم بأنصار عبد الرحمن بن الأشعث وهم من القراء وكبار التابعين قد سارت بذكره الركبان[١].

ولعل قتل معاوية بن أبي سفيان الزاهد المحدث "حجر بن عدي" أكبر مثال على ذلك رغم أن المذكور كان مشهوراً باعتزاله الفتن، لكن معاوية أدرك عدم حياد العلم، وقوله لعائشة أم المؤمنين: قتل واحد خير من قتل مائة ألف[٢].

2- **الصراع بين السلطة السياسية وسلطة القضاء:**

على الرغم من اعتراض الماوردي على تبعية القاضي للإمام بسبب توليه الثاني للأول وإمكان عزله، فالقاضي «في نظر الماوردي» يملك من الاستقلال ما يجعله حاكماً على الإمام نفسه، لأن القاضي مستناباً في حقوق المسلمين لا في حقوق الإمام.

وبالطبع فقد سقنا هذا القول للماوردي للتدليل على أهمية رجل العلم في الإسلام وتشبثه وتغرسه بالنموذج المثالي – دولة الخلافة الراشدة هكذا فقد دارت رحى صراع حاد بين السلطة السياسية والسلطة العلمية على ساحة القضاء وتطالعنا الموارد التاريخية عن أكثر من مرة رفض بها رجل العلم هذه الوظيفة هرباً من وجه السلطان.

ونحن نتعقب أحداث هذه الظاهرة، ويكفينا أن نحيل إلى كتاب "أبو عبد الله الخشني القيرواني"/ 361هـ/فقد ضمن كتابه **قضاة قرطبة** باباً وسمه بعنوان

---

[1] - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص48.

[2] - محمد بن أحمد بن تميم التميمي أبو العرب: كتاب المحن، ص116.

(باب من عرض عليه القضاء فأبى)[1]، حيث نجد من الفقهاء من تمادى في الرفض والنفور، بينما اضطر آخر للهروب بنفسه، في حين هدد ثالث بتطليق زوجته ثلاثاً، كل هذا على الرغم من أسلوب الإغراء والتهديد الذي سلكه رجل السلطة مع هؤلاء.

ويرى صاحب كتاب **المحن** أن الخليفة أبا جعفر المنصور سقى بيده الإمام أبا حنيفة السم فمات من ذلك[2] وقد فر أحدهم يوماً من وجه الحجاج بعد أن عرض عليه القضاء، وألقى بنفسه في نهر الفرات فأسرع أعوان الحجاج إلى انتشاله من النهر وصلبوه جزاء امتناعه[3].

لهذا لم نعدم وجود أدبيات قيمية في تاريخنا تقول إن العلماء يحشرون في زمرة الأنبياء، والقضاة يحشرون في زمرة السلاطين[4].

لقد ألح الخليفة القائم بأمر الله علي أبي يعلى الفراء/458هـ/بأن يتولى منصب القضاء فاشترط المذكور لذلك ألا يحضر أيام المواكب (الشريفة) ولا يخرج في استقبالات الخليفة أو لأحد سلاطينه، ولا يقصد دار السلطان، وأن تكون إجازته الشهرية يومين بعينهما بنفسه، وأن يستخلف بنفسه من يتوب عنه[5] أجل لقد بلغ نفوذ القاضي في الدولة العباسية أنه بعد أن كان الولاة يستدعون القضاة

---

[1]- أبو عبد الله محمد بن حارث بن أسد الخشني: قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر، 1966، باب 1، ص2.

[2]- محمد بن أحمد بن تميم التميمي أبو العرب: كتاب المحن، ص254.

[3]- المرجع السابق، ص206.

[4]- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص224.

[5]- القاضي أبو يعلى: الأحكام السلطانية، ص67.

ويحضرونهم إلى مجالسهم، صار الولاة منذ القرن الثالث للهجرة مرغمين على حضور مجالي القاضي كل صباح حتى أيام القاضي "ابن حرورية"/329هـ/في مصر، فكان آخر من ركب إليه الأمراء، لأنه كان لا يقوم للأمير إذا أتاه، ولا يؤمر أحداً من ولاة مصر، بل كان يدعوهم بأسمائهم[1].

ولقد بلغ من نفوذ "أبي حامد الاسقرايني" قاض بغداد/406هـ/أن صار يهدد الخليفة بالجمهور قائلاً له: ((أعلم أنك لست بقادر على عزلي من ولايتي التي ولاينها الله تعالى، وأنا قادر أن أكتب إلى أهل خراسان بكلمتين أول ثلاث أعزلك عن خلافتك))[2].

الاضطهاد والإيذاء:

عرفت السياسة في الأدبيات الإسلامية بأنها القيام على الشيء بما يصلحه، وهذا التعريف يفصل بين مفهوم السياسة والقوة والعنف باعتبار السياسة تدبيراً يقتضي إتقان الشيء بهدف ترشيده وإصلاحه.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن رجل العلم في الإسلام يملك معرفة تتمتع بالإجماع حول أوليتها وضروريتها أدركنا أنه يملك سلطة فعالة ومؤثرة تعطيه الحق بأن يكون المقرر لأحكام السياسة حتى لا يخرج رجل السياسية عن مقاصد الشريعة حسب تعبير العز بن عبد السلام، أو حسب تعبير القاضي "ابن العربي" بأن (الأمر كله يرجع إلى العلماء لأن الأمر أفضى إلى الجهاد)[3].

---

[1]- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص225.

[2]- آدم ميتز: تاريخ الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري، ص382.

[3]- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصول وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص15.

هكذا كان لا بد أن يبتدئ رجل السياسة مع رجل العلم بالحيلة يعقب ذلك الاستدراج، وهو ما عبر عنه السبكي بقوله: كم رأينا فقيهاً تردد على أبواب الملوك، فذهب فقهه ونسي ما كان يعلمه، وكان فساداً عظيماً وفيه هلاك العالم[١].

هكذا لم يدخر رجل السلطة وسيلة إلا واستخدمها لسلب رجل العلم قوته، ولعل أبرز تلك الوسائل السيف والمال، السيف للتأديب والسحق والمال للفتنة والإغراء، وبالطبع فلا يمكن لهاتين القوتين أن تتحركا إلا بعد تعيين وتحديد كل (الوجوه) سياسياً، وخاصة تلك التي لا يتبين بوضوح وجهها الانتمائي الحقيقي، وتستعصي على التصنيف السياسي.

لذلك وجدنا رجل السلطة في سبيل تعرية كل الوجوه ورغبة مده في بسط نفوذه عليها إلى أقصى الحدود يلجأ أحياناً إلى أساليب وإجراءات أنسب ما تكون بالمجال الحيواني، مجال الدواب والبهائم، فعمد إلى دفع (جسد المحكومين) الذين لم يؤيدوه، لكنهم رغم تفتيهم واعتزالهم يحملون علماً، اشتم منه رجل السلطة بيقظته المرهفة رائحة الاختلاف وإمكان النقد والاعتراض.

إن عملية الدفع هذه تعتبر عند رجل السلطة اقل عقاب يوقعه على جسد العالم، كما فعل الحجاج مع الصحابي المشهور رجاء بن عبد الله الذي ما إن رفض أن يمد يده للسلام على الحجاج حتى رأى هذا الأخير في ذلك مبرراً سياسياً.

وفضلاً عن ذلك فقد بعث الحجاج إلى الصحابي سهل فقال: ((مالك لا تنصر أمير المؤمنين... فقال: قد فعلت... قال: قد كذبت، فحكم في عنقه كما حكم على يد الحسن البصري[١] وعمر بن سيرين وأنس بن مالك)).

---

[1]- المرجع السابق، ص15.

ولم يكن امتلاك الأجساد الوسيلة الوحيدة، فقد تعدى ذلك إلى امتلاك الأفكار، وهكذا فقد جمع رجل السلطة حوله ترسانة ممن الفقهاء ورجال الأدب والفلاسفة، وغير ذلك من أصحاب العلم، وهكذا فقد ظهرت علوم معينة لتكريس السلطان مثل الآداب السلطانية، وأدب الديوان ومرايا الملوك مقابل الخط الآخر الذي يمثل المشروعية والمتمثل في أدب القاضي[٢]، وبطبيعة الحال فالجامع لكل ذلك محاولة الوصف والتبرير لمرايا الملوك وترسيخ الآداب السلطانية سواء أتمثلت هذه المصادر في أعمال أدبية معروفة كـ **العقد الفريد** لابن عبد ربه، **وأخلاق الوزيرين والإمتاع والمؤانسة** لأبي حيان التوحيدي **ومسائل حجة الإسلام** للغزالي، وأبرزت في أعمال مستقلة لـ **سراج الملوك** للطرطوشي **والفخري في الآداب السلطانية** وكتاب **الوزراء والكتاب** للجهشياري وكتاب **رسالة الصحابة** لابن المقفع[٣] لهذا لم يكن غريباً أن تبرز مفاهيم سياسية غريبة على الحياة العربية، وها هو ابن المقفع يقول: إن بإمكان الخليفة أن يملك الماء والهواء وإنه لو أمر أن تستدير الصلاة فعل ذلك وأن تسير الجبال سارت[٤] ولقد تفنن فقهاء السلاطين وكتاب الدواوين والأدباء في إطلاق الصفات والمدائح على السلطان مستعينين في ذلك بالتراثين الفارسي واليوناني[٥] وهكذا شبه السلطان بالعبث على اعتبار أن

---

[1]- محمد بن أحمد بن تميم التميمي أبو العرب: كتاب المحن، ص428.

[2]- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص38.

[3]- المرجع السابق، ص21.

[4]- عبد الله ابن المقفع: رسالة الصحابة، بيروت، دار التوفيق، 1978، ص195.

[5]- انظر في ذلك محاولات أحمد بن يوسف في هذا الشأن (340هـ)، وراجع عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، 94.

الجامع بينهما الدماء والدمار[١] بما يترتب على ذلك من نتائج أخصها أن الطاعة للسلطة كالطاعة للطبيعة في ضرورتها وطواعيتها واستمرارها، وبذلك يستحيل الفصل بين مفاهيم الطبيعة والضرورة والطاعة من جهة، والقانون والدولة والسلطان من جهة أخرى[٢] لقد انتصر رجل السيف في نهاية المطاف على رجل العلم، وهو ما عبر عنه الجهشياري بقوله: ((لم تزل العرب تفضل السيف على القلم))[٣].

وقول البحتري:

تعنو له وزراء الملك راغمة   وعادة السيف أن يستعبد القلما

وقريب من ذلك تعريف ابن خلدون بالوظائف الخلافية والوظائف السلطانية واستدراكه بأن الأحكام السلطانية جائزة في الغالب، إذا لعدل المحض في الخلافة الشرعية وهي قليلة اللبث[٤].

وإذا كان رجل القلم (الحق) اضطر للتكيف بعد أن ضعف سنده (الجمهور)، وتلاؤماً مع الظروف المستجدة فهذا ما نجده مثلاً عند الجويني في الأمور الحاجية التي تنزل منزلة الأمور الضرورية.

---

[1] - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص97.

[2] - المرجع السابق، ص98.

[3] - أبو عبد الله محمد بن عبدوس الكوفي **الجهشياري**: كتاب الوزراء والكتّاب، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة 1938، ص28.

[4] - الجويني: غياث الأمم والتياس الظلم، فقرة 742 وما بعدها.

وفضلاً عن ذلك وإذا وجدنا بعض المحاولات الإنقاذية من قبل رجل العلم كما هو مشروع "الجويني" في كتابه **غياث الأمم**، حيث أكد هذا الفقيه شغور زمانه وخلوه من السلطة العلمية (الفقهية) ومن السلطة السياسية خلافاً لحال امتلأ الزمان في العصر الراشدي، وهذا ما دفعه للتنظير لهذه المرحلة بإطراح ترسانة الفقه الضخمة واستبدال ذلك بأحكام بسيطة وقليلة ومنطقية، ثم ربط مسؤولية الاضطلاع بهذه المرحلة بالجمهور بعد تسلحه بتلك النظرية المبسطة للأحكام.

لكن أنى لأية وسيلة إنقاذيه أن توقف التدهور، وقد طال ليل الكرب وفاض ومع الأسف وأسود وجه الزمان وعم البلاء الأركان ولا مغيث يرجوه الفريق ولا حيلة لأحد من الخلق مع ما نزل بهم من البؤس[1] هذا الانهيار الاجتماعي والتاريخي أدى إلى تغيرات جذرية في مفاهيمنا وأدبياتنا السياسية، فها هو "الباقلاني" يتكلم على البيعة التي اكتفى بها أن تقوم على شخص واحد، وها هي الشورى تصبح غير ملزمة وها هو الفقه يضفي المشروعية على إمارة التغلب، وها هو مبدأ الطاعة يتحرر من كل قيد، ويصبح مفهوم عدم الطاعة يوازي الكفر وإغضاب الله، وها هو مبدأ الأمر بالمعروف ينقلب إلى مجرد النصيحة[2]، وها هو أدبنا السياسي يطالعنا بمفهوم (المستبد العادل)، وها هو الخليفة أبو جعفر المنصور يصبح ظل الله على الأرض، وها هو معاوية بن أبي سفيان يوصف بأنه قفل الله على أمواله، وها هو "ابن الطقطقي" يبرر مجازر هولاكو حاملاً ذلك على مقولة إن ((السلطان الكافر خير من المسلم الظالم))[3].

---

[1]- أبو العباس أحمد بن عبد الله السجلماسي المشهور بـ ابن أبي محلى: الأصليت الخريت.

[2]- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص332 و342.

[3]- المرجع السابق، ص330.

إذاً لقد تم تدجين واستحواذ رجل السيف لرجل العلم، واختفى من أفق حياتنا الفقهاء العمالقة أمثال الشافعي والجويني والشاطبي وغيرهم، وتحول علم الفقه إلى مجرد علم في الأحوال الشخصية والعبادات[1]، بعد أن كان يكتب بأقلام الموقعين عن رب العالمين.

يقول الشافعي لأن مشروعه في كتابه **الرسالة** أن هو إلا تقنين لسلوك وأفعال رجل السلطة، حيث ابتدأ صدر هذا الكتاب بباب أسماه (البيان) لضبط المفاهيم السياسية وكأننا أمام قاموس للفكر السياسي ونقول الجويني لأنه وعي سياسياً لمرحلة هامة من مراحل حياة هذه الأمة ألا وهي فراغ الزمان وشعوره من سلطتي الفقه والسياسة.

وأخيراً نقول "الشاطبي" الذي يمثل قمة التراكم المعرفي في علم الأصول، بحيث أكد الكثيرون على وجود حبل يربط بين المشروعية والمشروعين السالفي الذكر[2] من جماع ما تقدم ألا يحق لنا القول بالانتصار النهائي للخليفة السلطان على خليفة الله ابن الإنسان، وإن الدولة الإسلامية دمجت الدين بالسياسة كما هو الحال بالنسبة للتراث الفارسي، ثم ألا يحق لنا أن نؤكد قول "ماسينيون" بأن الدولة الإسلامية هي دولة ثيوقراطية علمانية مساواتية[3].

وبطبيعة الحال فهذا الوصف الأخير للدولة الإسلامية يصدق على دولة الغلبة والسلطان والملكية، ولا يمكن سبح ذلك على دولة الخلافة الشرعية، أي لا يتفق

---

[1] – محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقا : الفخري في الآداب السلطانية، القاهرة، دار المعارف، 1945، ص25.

[2] – عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص443 وما بعدها.

[3] – مقال فريتز شتبات: الإسلام والسلطة، مجلة الاجتهاد، عدد 12 سنة 3، 1991، ص69.

مع الخط الفقهي الشعبي الأمي (نسبة إلى الأمة)، الذي ميزَّ «دون أن يفصل بين الدين والسياسة» انطلاقاً من جوهر الإسلام وفكره ورسالته[1] وفي نظرنا إنه إذا كان الخط الفقهي الأمي (الممثل لصبوات الأمة الإسلامية) حاول أن يقيم منظومة قيمية تقيم الاتساق بين الفاعلية الدينية والفاعلية السياسية، إذا كان الأمر كذلك فإن هذه المنظومة تصوحت وتصدع بناؤها بسبب غياب التأسيس أو المشروع، ذلك المشروع الذي نفهمه بأنه جهاز في خدمة فكره ونفهمه على أنه نابع من الأمة ومصالحها، بحيث يستطيع هذا المشروع أن يفصل بين الحاكم وصاحب المشروع – الأمة – ويجعل الحاكم مجرد وكيل للأمة وجهاز في خدمة فكرها وقيمها، وبحيث لا تذوب الأمة في شخب الحاكم وتتوقف على إرادته ونزواته يضاف إلى كل ذلك ضرورة توفر عمل إجرائي يحدد بدقة لكل سلطة «سياسية كانت أم دينية» نطاقها وإطار عملها واختصاصاتها، وبحيث تكون العصمة للأمة وإرادة هذه الأمة هي السلطة العليا، أما أجهزة الدولة – بما في ذلك السلطة الدينية فما هي إلا وظائف واختصاصات وممارسات للإرادة العامة، وبذلك يرتفع ويزول الصراع من قلب الأمة بين قطبي الدين والسياسة، وتصبح الجدلية جدلية تدافع لا اقتلاع، ويتحقق التوافق الوطني الذي هو أساس كل انطلاق.

بقيت كلمة ختامية، وهي أن الديمقراطية في الغرب تصوبت واستوت واستقامت بالفاعل الإجرائي (صندوق الانتخاب) في حين أننا تكلمنا كثيراً في تاريخنا الطويل عن إسناد السلطة وممارستها أن نهتدي ونوافق بالفاعل الإجرائي، اللهم إلا البيعة على العهد الراشدي.

ونعتقد أنه لا يمكن إزالة التشاد والتعارض بين سلطتي القلم والسياسة إلا بفاعل إجرائي يرقى إلى مستوى المشروع الحضاري العمراني التاريخي لقد اهتدى الغرب

---

[1] – هذا التعبير التميز دون الفصل للدكتور عمارة وقد كرر استعماله في أكثر من مظنة.

إلى فاعل إجرائي لحل التناقض بين القطبين عن طريق فصل الدين عن الدولة، ونحن بحاجة إلى ذلك الفاعل الإجرائي الذي يحقق الاتساق بين الفاعلين، منطلقاً من ثقافتنا وتراثنا وسياقنا الحضاري.

واستناداً إلى ما تقدم يجب ترتيب وعينا الحضاري، وهذا الترتيب العام لمنظومتنا القيمية يقتضي ضبط العلاقة بين الدين والسياسة، وفي هذا المجال نجد ضرورة التماس النقاط الآتية:

1- يجب أن تحكم الدولة في الإسلام بالديمقراطية وبمفهوم عصمة الأمة وإرادتها العامة وليس بالحزب الديني، أي يجب رفض الدولة الثيوقراطية التي لا تتفق مع روح الإسلام لاسيما أن مصدر السلطة السياسية في الإسلام مدني الطبيعة والجوهر، ومصداق ذلك الصحيفة (دستور دولة المدينة) والبيعة الكبرى.

2- رفض النظرية السياسية التاريخية الاتباعية[1] التي تسجن وعينا وإرادتنا العامة وضميرنا الجمعي في قوالب ومعطيات الفاعل المادي، ولا يمنع ذلك من استلهام المبادئ الإنسانية الكبرى التي تكمن وراء هذه النظرية.

3- إعارة الاهتمام الكبير للتجربة السياسية التأسيسية النبوية متمثلة في دستور المدينة والمبادئ الكبرى التي قامت عليها هذه التجربة، والتصورات السياسية الأخرى التي يمكن استخلاصها من الحديث النبوي الشريف.

4- إن أي دستور لأية دولة دينية أم غير دينية هو فعل سياسي يعبر عن الإرادة العامة وهذا ما يتأكد من دستور المدينة أو من البيعة الكبرى، ولا يمكن أن يكون فعلاً انزلاقياً ينحدر من النص الديني ويطبق آلياً وأوتوماتيكياً على الحياة دون أن

---

[1] – نقصد بهذه النظرية نظرية الدولة لدى ابن خلدون والباقلاني والجويني والغزالي وابن جماعة وغيرهم ممن نظروا للفكر السياسي في الإسلام في القرون الوسطى.

يمر بمصفاة الإرادة العامة ومع ذلك فالسياسي يمكن أن يتحرك في إطار الديني، وهذا ما أكده الدكتور "محمد عابد الجابري" بقوله: ((ممارسة السياسة داخل الدين))[1]، وبالطبع فإننا نفس هذه الممارسة بأن يكون الدين مجرد فضاء عام ومناخ كلي يبلور سقفاً عريضاً ومبادئ كلية بحيث يقارب الديني هنا الإنساني دون أن يعني فاعلاً إجرائياً تقنوياً مغموساً في الماضي وإكراهاته.

في هذه الحال يفسح المجال لكل عربي مهما كان دينه أن يقبل هذه الصيغة التي لا تعدو أن تكون منطلقات كبرى للدولة أي أهدافاً للدولة كما سنوضح.

ذلك أن هنالك فارقاً واضحاً بين وظائف الدولة وأهدافها، فالأهداف منطلقات كبرى، لا تضير غير المسلم من قبولها بسبب جذرها الإنساني، كأن تلتزم الدولة الإسلامية بجهاد الظلم ونصر الاستضعاف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك من الإنسانيات.

5- أن التسليم بهذا المناخ الإسلامي العام كإطار للسياسة، هذا التسليم هدف يتسق مع تشوفنا حاملاً سياسياً للحضارة العربية الإسلامية، إذ كيف يمكن الحديث عن تلك الحضارة في أدبنا السياسي إذا أخرجنا المناخ الإسلامي الملهم للظاهرة السياسية.

6- إننا نؤكد الدكتور "برهان غليون" بأن علاقة الدين بالسياسة ليست مسألة ذهنية تتصدى للبرهنة على علاقة فصل الدين عن الدولة بقدر ما هي مسألة أنثروبولوجية، يقول: ((إن الحجج العقلية لن تستطيع أن تلغي الأسباب الموضوعية التي دعت إلى سيادة هذا الموقف أو ذاك، في هذا الوقت أو ذاك، فالحال أنه حتى

---

[1]- د. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، نقد العربي، بيروت مركز دراسات الوحدة العربي 1990، ص3.

لو كان الإسلام في مصادره الأصلية لا يدعو صراحة للربط بين الدين والدولة أو السياسة فإن ذلك لا يعني استحالة ربط المسلمين بنيهما أو تحريمه، وبالمقابل لا يعني وجود ما يوحي بضرورة الربط بينهما في المصادر الأصلية)).

إن المسلمين كمجتمعات تاريخية لا تستطيع أن تخرج من أسر التفسيرات التقليدية والقراءات التاريخية وتستخدم عقلها لتجعل من الإسلام ملهماً لكل العصور وليس لعصر واحد[١].

7- يرى "الدكتور إيليا زريق" أنه: ((لا يمكن لأية أمة أن تنجح في نهاية المطاف بتقليل أهمية جزء من تاريخها أو التعريف به على حساب جزء آخر بقصد خدمة مصالح جماعة طائفية عرقية معينة.

ويضيف: فتاريخ الفراعنة والبابليين والفينيقيين والبربر وأي تاريخ آخر له مكانه في وعي الشعب العربي ويتوجب على هذه التواريخ أن تغير الطريق لمواجهة مشكلات الحاضر التي يواجهها الشعب العربي))[٢].

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للثقافات الفرعية في أمتنا، فهو من باب أولى بالنسبة للثقافة الإسلامية التي تمثل الإسمنت الذي يجمع البناء الثقافي للأمة وقريب من الرأي السابق للدكتور برهان زريق تأكيد الدكتور برهان غليون بأنه ليس هناك أية إمكانية كي تغير أمة أو جماعة كلياً منظومة قيمها وتتبنى منظومة

---

[1]- د. برهان غليون: الإسلام السياسي، هل يمكن فهم ظاهرة الإسلام في السياسة، مجلة آفاق، العددان 53 و54، 1993، ص11.

[2]- مقاله الموسوم بعنوان: اعتبارات نظرية لدراسة اجتماعية للدولة العربية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 24، لعام 1983، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص62.

أخرى، وحتى الإسلام لم يفعل ذلك، وإنما عمد إلى حد كبير إلى إعادة توظيف المعطيات الثقافية العربية وتوجيهها في اتجاهات جديدة[1] إن الموقف من الدين لا يمكن أن يتحدد بالنظر إلى حادث عارض أو موقف جزئي أو حركة سياسية موقف فلسفي أو فرضية أو نظرية، ولا بد أن ندرك أننا لا نستطيع الخروج من المآزق إذا ما بقيت إشكاليتنا الرئيسية فيما يتعلق بالدين مرتبطة وقائمة على أفكار مبتسرة سريعة حول الدين أو الدولة أو التعصب، أو مرتبطة بدوافع وقتية سياسية أو غير سياسية تكتيكية، أو إذا ما بقيت قائمة على المخاوف وعلى الرياء والخوف من الدولة أو من رجال الدين أو من الجمهور، ولا بد لنا، ونحن نواجه هذه المسألة الكبرى من أن نتجاوز أفكارنا المجتزأ، وحساسيتنا الشخصية ورؤيتنا المصلحية الضيقة، ولا بد لنا كذلك إذا أردنا أن نقدم حلاً حقيقياً واجتماعياً لمسألة كبرى وحاسمة من هذا الطراز من أن نطرح المشكلة في كليتها وكامل أبعادها، وأن نسعى إلى الخروج منها بموقف موحد ومنطقي ومنسجم يساعدنا على تكوين الاجتماع الوطني[2].

ومن المؤكد أن الأديان الكبرى ما زالت بالنسبة إلى الغالبية العظمى من الشعوب النامية أكبر آلة تهذيب جماعي وتمدين وبناء اللحم الوطنية والاجتماعية، وإن زوال الدين يعني زوال الأم الثقافية المرضعة، ومن ثم فإن خفض قيم الإنسانية إلى قيم العلم وحدة قد حاولته النظم الشمولية فوصلت إلى نظام من البربرية الحديثة والقائم على قتل الروح والفرد والإنسان معاً، ولم يود إلغاء الدين والقيم

---

[1] - مقاله الموسوم بعنوان: الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، منشور في مجلة المستقبل العربي، عدد 128 لعام 1989، ص40.

[2] - مقاله الموسوم بعنوان: الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، ص40.

الميتافيزيقية في الدول الاشتراكية إلى تحرير الإنسان كما كان يعتقده ولا إلى تزايد قدراته العقلية والعلمية، وإنما قاد إلى قتل الروح والخيال والحضارة[١].

إن الصراع والجدال الراهن ينطوي على رهانات كبرى تتعلق في الوقت نفسه بتغيير نظرتنا إلى الإسلام أي بإعادة موضعته في المجتمع العربي، كما تتعلق بتغيير معاينه، أي بإعادة موضعته وإعادة تفسيره وترتيب القيم والمبادئ التي تشكل حقيقته الكبرى، لكن هذا كله لا يمكن تحقيقه إلا إذا اعترف منذ البداية للإسلام بدوره ومعاينه وفائدته، أي أمكن له أن يطمئن إلى وجوده إلى نفسه في أرض العرب[٢].

إن المجتمع العربي لن يستطيع أن ينجح في بناء نفسه وتحقيق استقراره النفسي والثقافي ضد الإسلام أو خارج الإسلام أو حتى من دون الإسلام، وبالمقابل فإنه من غير الممكن والمتوقع أن يقوم بهذه المهمة دون أن ينفتح على العالم وتعلم منه ويأخذ منه كل ما هو جديد، أي من غير المتوقع أن يكتفي لبناء نفسه بما ورثناه من علوم عربية، وأن يترك كل ما أنجزته البشرية في العصور الحديثة من مكتسبات.

وخير ما ننهي هذا الموضوع بقول ابن خلدون تحت عنوان (إن العرب لا يحمل لهم الملك ألا يصنعه دينه من نبوة أو ولاية) قال: ((فبعدت ضياع لذلك كله عن سياسة الملك وإنهما يصيرون غليها بعد انقلاب طبائعهم وتبدلها بصيغة دينية تمحو ذلك منهم وتجعل الوازع لهم من أنفسهم وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض كما ذكرناه واعتبر ذلك بدولتهم في الملة لما شيد لهم الدين أمر السياسة بالشريعة

---

[1]- المرجع السابق، ص41.

[2]- مقاله الموسوم بعنوان: الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، ص41.

وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً ويتابع فيها الخلفاء تحطم حينئذ ملكهم وقوى سلطانهم كان رستم إذا رأى المسلمين يجتمعون للصلاة يقول: أكل عمر كبدي، يعلم انقلاب الأحزاب))[1].

[1] - ابن خلدون: المقدمة، بيروت، دار القلم، طـ6، 1986، ص152.

سمات الظاهرة السياسية في الإسلام

ذكرنا سابقاً أن جميع ظواهر الحياة في الإسلام مفرغة ومسكوبة في حاضن واحد وأن الظواهر المفرغة في هذا القالب: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها مغلقة بالحقيقة الدينية، وبالتالي فهذا الوعاء الحاضن غير منفصل عن العناصر التي تعيش وتتراكب معه في صيغة واحدة، وإن كان يتميز منها، وعلى هذا فلن ننسى أن نقول إن الظاهرة السياسة عبادة إذاً فعندما نتكلم على الظاهرة السياسية في الإسلام، فإننا نتكلم على خصائص مميزة Suis generis تميزها من الظواهر الأخرى دينية وغيرها ومن ثم فنحن ماضون لتلمس ومعانقة هذه الخصائص المميزة، فما هي هذه الخصائص؟؟.

الشمول والتوازن:

إن تواشج النشاط الحيوي في جميع ظواهر الحياة، تواشج بين الدين والدنيا، الدنيا والآخرة، يجعل الدنيا طريقاً إلى الآخرة، ومطية لها (ومن فقد المطية فقد الوصول) — حسب تعبير ابن خلدون- فالترابط يعتبر شاملاً: موضوعياً وإنسانية وفطرياً وزمانياً ومطاعياً، فهو موضوعي[1] لأنه تناول شؤون الدين والدنيا والآخرة، وهو زمني فلأنه التشريع الخالد حتى يوم القيامة إنه الكلمة النهائية للوحي السماوي للحضارة، ولأنه استجاب لمطالب الجسد والروح، وكان شموله

---

[1]- د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص264.

فطرياً دون أن يجعل لأي منهما سبيلاً يحيق بالآخر، تحقيقاً للتوازن، بين مبدأ التوازن العام بين المادة والروح، الدنيا والآخرة – العقل والنفس – الروح والبدن – الدين والدنيا – وغير ذلك.

الموازنات التي رشحت هذا الدين لأن يكون دين الوسط، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ البقرة/**143**.

وهذه الصيغ التشريعية العامة التي تنهض بالوظائف السياسية للدولة، هي ما يطلق عليها فروض الكفاية أو الفروض العمة بسبب تعلقها بمصلحة المجتمع، وفي هذا الصدد يقول الإمام الشافعي: ((كل ما كان الفرض فيه مقصوداً قصد الكفاية فيما ينوب، فإذا قام فيه من المسلمين من فيه الكفاية خرج من تخلف عن المآثم، لقوله تعالى: ﴿إِلاَّ تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً وَيَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ وَلاَ تَضُرُّوهُ شَيْئاً وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ التوبة/**39**)).

أما التكليف الخاص في الفروض الكفائية العامة، أو في إقامة المرافق العامة للدولة، فإن متعلق الفرض الكفائي (وموضوعه)، إن كان من اختصاص (طائفة) ممن توافرت فيها الكفاءة العلمية أو المهنية توجه إليها الطلب الخاص مباشرة، بوجوب القيام بها بما يحتضن هو أهل له، فكانوا مطالبين به على وجه الخصوص.

ولا حاجة للقول بأن التشريع السياسي الإسلامي بسماته السابقة طاقة حضارية فعالة لتطوير المجتمع رقياً به إلى سمو غاياته وأهدافه ومنتهى أمره وسبب وجوده.

والنقطة المركزية الأهم في هذا التشريع هو المصلحة العامة: التصرف على الرعية منوط بالمصلحة[1]، ويتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع ضرر عام[2] فالمصلحة العامة «من حيث إنها حق الله» غير قابلة للسقوط بالزمن[3] أو للمساومة، فهي روح التشريع، فهي التي تقيم قرينة التفسير «في حال الغموض» وذلك دون الإخلال بالمصلحة الخاصة، (التعاون بين المصلحتين).

والجدة في التشريع الإسلامي أنه لم يجعل من الحقين: الفردي والعام ما يحيق على الآخر فيلغيه، بل أبقى كل منهما محوراً أساسياً للتشريع كله، وأوجب إقامة التوازن بينهما في الممارسة، ثم قدر الأهم والأكثر نفعاً أو الأرفع ضرراً عند التعارض المستحكم على مقتضى قواعد فقهية محددة تهمين على التنسيق والترجيح، وفي ضوء ذلك يتحدد مفهوم العدل بالمصلحة الراجحة في الجزئيات والفروع[4].

يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف: ((وكون المصلحة غاية التشريع وأساس حكمه يدل على وثوق الصلة بين هذا التشريع والواقع الحيوي المعاش لأن المصلحة تعني الحاجات والمطالب التي يفتقر إليها الإنسان الفرد والأمة والدولة على السواء))[5].

وكما ألمحنا مراراً فوحدة الغاية في الظاهرة السياسية التي تنبض وتشع بالتكافل الملزم والمسؤولية المتبادلة ديناً وعبادة وسياسة ومصلحة هذه الوحدة تتأدى إلى

---

[1] - المادة/58/من مجلة الأحكام العدلية.

[2] - الحق قديم قول لسيدنا عمر.

[3] - المادة/26/من الأحكام العدلية.

[4] - د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص275.

[5] - الشيخ عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، ص6.

التنفيذ بوازع ذاتين يضمن الإخلاص والنزاهة والتفاني حباً في الرقيب الأعلى وخشية منه، بعيداً عن الانقسام والتخاصم والتهاتر.

وهكذا صاغت هذه التجربة الإنسانية نشاطها الحيوي وأسسها وغاياتها وسكبتها وأفرغتها في قالب الدولة التي هي الجماعة السياسية المثلى الماسة والمحكومة بالبينات والمفصولة عن شخص الحاكم، وما الحاكم سوى شخص عادي محكوم بتنفيذ سياسة الجماعة ومصالحها.

ظلموا الرعية واستجازوا كيدها　　　وعدوا مصالحها وهم أجراؤها

ومن ثم فما الحاكم «حسب تعبير ابن خلدون» سوى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، وبالتالي «حسب القاعدة الفقهية» فالتصرف على الرعية منوط بالمصلحة العامة.

هذا وقد حددنا أسلوبي النظر الشرعي بأنهما: البينات ثم وازع السلطان إذا ما اقتضى الأمر.

و**الخلاصة** فالدولة في التكييف والتحديد الإسلامي موجَّهة (بفتح الجيم المشددة) قبل أن تكون موجِّهة (كسر الجيم المشددة).

ومن ناقل القول التحدي بأن الظاهرة السياسية في الإسلام تتسم بالمعقولية وتتسر بل بقواعد وأسس المنطقية والضبط والأحكام.

قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ **النساء/82**.

والمجتهد الحق يحمل بعين جنبيه معاني النبوة، وإن لم يكن نبياً.

وقطاف هذا الدين وثمرته اهتزت فربت فأينعت النبوة التي هي أشمل من الفلسفة وأسلم ثماراً وقطافاً وتزكية: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا﴿9﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ الشمس/**10**، ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ ﴿1﴾ عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ﴾ النبأ/**1**.

وأشرف العلوم في الإسلام ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد[1].

إن خصائص النوع الإنساني «الطبيعة الإنسانية» وفي مقدمتها العقل والقدرة الإنسانية والخيرية – عناصر فطرية تتوقف عليها سنة التكليف، وما يتبع ذلك من تحقيق الغاية العضوي من الوجود الإنسانية على هذه الأرض، وهو الابتلاء والمسؤولية والجزاء.

يقول الإمام محمد عبده: ((قالوا كما يشهد بالدليل والعيان، إن قدرة مكون الكائنات أسمى من قوة الممكنات، يشهد بالبداهة أنه في أعماله الاختيارية عقلية أو جسمانية قائم بتصرف ما وهب الله من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله، وقد عرف القوم «ويقصد الإمام الشاطبي» شكر الله على نعمه فقالوا: هو صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه إلى ما خلق لأجله، وزاد الإمام الشاطبي: في مرضاة المنعم))[2].

---

[1]- الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ج1، ص3 طبع مصطفى محمد سنة 1937.

[2]- رسالة التوحيد للإمام محمد عبده، ص74.

وجاء في الموافقات: الشريعة ما أنزلت بها إلا البيان وجه شكر المنعم، وبيان وجه الاستمتاع.

- والشكر هو صرف ما أنعم عليك في مرضاة المنعم[1]،وقد تأكد كمل ذلك في قوله تعالى:﴿وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم﴾ المائدة/**48**.
- وقوله تعالى:﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ **الإسراء/36**.
- وقوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ **الأعراف/179**.

أجل فقد وصف الله تعالى المسلطين للملكات الإنسانية بأقبح الأوصاف:
لهم قلوب لا يفقهونه بها إذا اعتبرهم كالحيوانات والأنعام، بل هم أضل: ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها، بقية الآية السابقة.
(والله لا يظلم مثقال ذرة) فكيف عدم انحراف البعض عن استعمال ملكاتها فيما لم تخلق لها.

وبيان ذلك أن المشيئة الإلهية مطلقة أزلية ليس بوسع العقل الإنساني إدراك كنهها وإن كان بوسعه أن يكون على بينة من آثارها، والله تعالى يقول: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ **التين/8**، وما يتأدى ويترتب على ذلك من نتائج وآثار.

هذه الآثار هي أن الله تعالى يسجع المحسن على إحسانه:
﴿فَأَمَّا مَن أَعْطَى وَاتَّقَى﴿5﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى﴿6﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى﴿7﴾ وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَى﴿8﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى﴿9﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾ **الليل/5-10**.

---

[1]- الموافقات للشاطبي، ج2، ص342.

وابتلاء الإنسان في إرادته «كابتلائه في عقله وسمعه وبصره» يسأل عنه الإنسان، ويترتب على ذلك نتيجة هامة هي أنه لا ابتلاء للإرادة، وهي مقهورة مسلوبة.

والتشريع السياسي الإسلامي كفيل بالوفاء، بحاجات الناس ومطالبهم في كل عصر وبيئة على ضوء روح التشريع وقواعده وغاياته من كل ما لم يرد فيه نص خاص، وذلك بالاجتهاد بالرأي استناداً إلى معايير مرنة وبالاستعانة بالخبرة لاسيما أن وكد هذا التشريع وهدفه تحقيق مطالب الشعب ومصالحه.

خاتمة

يقول "ابن عقيل": ((السياسة ما كان فعلاً[1] يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح[2]، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي)).

هذا، ويردُ ابن عقيل على الإمام الشافعي قوله: ((إنَّ السياسية ما وافق الشرع)) ردّاً يفسر به مضمون هذه العبارة، ويحمله على معنى يخرج السياسة عن مجرد معنى تنهض به الحرفية أو النصية في كل إجراء تتخذه الدولة، إلى المعنى العام الذي تتحقق به مقاصد التشريع وروحه من الحق والعدل والمصلحة العامة، بقوله مخاطباً الإمام الشافعي: ((فإن أردت بقولك: إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما لا يجحده عالم بالسنن))[3].

ويؤكد الإمام ابن القيّم هذا المعنى، من أن التشريع السياسي الإسلامي، يضع بين يدي ولي الأمر سلطة تقديرية، لتصريف شؤون الدولة حسبما يقتضيه العدل والمصلحة، شريطة ألا يخالف روح التشريع العامة، ومقاصده الأساسية، ولو لم يرد بهذه النظم والإجراءات، نص خاص بكل منها، ولا انعقد عليه إجماع، ولا شهد له قياس ورد في نظيره عيناً، بقوله: ((فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه،

1- أي إجراء أو تنظيماً أو تصرفاً فعلياً.

2- وهو ما يشمل جلب مصلحة أو درء مفسدة.

3- ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص5 وما يليها، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الناشر: المؤسسة العربية للطباعة والنشر.

بأي طريق كان فَثَمُّ شرع الله ودينه))[1]، أي بناء على المصلحة المرسلة، وقواعد التشريع، والأدلة الإجمالية، ومقاصد التشريع العامة.

ثم ينهي إلى أن هذه (السياسة) القائمة على الاجتهاد بالرأي من أهله ففي استنباط الحلول والنظم الملائمة لمقتضيات كل عصر، بمشاركة أهل الخبرة والتخصص العلمي في شؤون الحكم، جزء من الدين، بل هي –العدل- بعينه، حيث يقول: ((فلا يقال أن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه... وإنما هي (عدل) الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات، ولم ينطق بها الشرع، ما دامت تفضي إلى مقصوده، من إقامة الحق، وتحقيق العدل والقسط الذي ما أرسل الله تعالى الرسل، وأنزل الكتب السماوية إلا لذلك)).

هذا، وقد أدرك المحققون من العلماء المحُدَّثين أيضاً هذه المعاني التي قامت عليها (سياسة التشريع) في الإسلام.

فيقررها بعضهم بقوله: ((أما السياسة الشرعية، فهي الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتُدَبَّر بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة))[2].

---

[1] – شريطة ألا يخالف روح التشريع أو مقاصده الأساسية، أو نصاً قاطعاً فيه من التشريع العام الثابت، حتى لا تخرج التقنيات عن أصل التشريع جملة وتفصيلاً وغاية، وهو محرم، لأنه اعتداء على حق الله في التشريع، لقوله تعالى: (إن الحكم إلا لله).

[2] – وهذا بعمومه شامل لما تحتاج إليه الدولة في نظمها السياسية والدستورية والقضائية والاجتماعية والاقتصادية والأمنية، والتموينية، والعسكرية، وغير ذلك من مرافق الدولة،

ويقول أيضاً: ((فعدم دلالة شيء من النصوص الواردة في الكتاب والسنة على أحكام السياسة الشرعية تفصيلاً، لا يضر، ولا يمنع من أن نسميها شرعية))[1] هذا، وتصريف شؤون الحكم في الدولة، ووجوه التدبير السياسي فيها، عملاً، يقوم معظمها على سد الذرائع والمصالح المرسلة التي ثبت اعتبارها بدليل إجمالي لا تفصيلي، كما أشرنا، فنجد أحدهم يقرر هذا المعنى بقوله: ((وعلى ضوء المصالح يستطيع أولياء الأمور الذين وقفوا بأنفسهم على أسرار التشريع، أو بمعونة العلماء، إصدار التشريعات في كل جديد لا نص فيه، ولا إجماع، مما سكت الشارع عنه، ولم يجدوا فيه قياساً صحيحاً بعد تقديره بميزان المصلحة الشرعية))[2].

فكل من معيار سد الذرائع والمصالح المرسلة، إذاً هو أساس معظم النظم والتشريعات التي تقوم عليها سياسة الدولة، فيما خلا ما وردت فيه النصوص الخاصة، أو انعقد عليه الإجماع، أو شهدت بأحكامها الأقيسة الصحيحة، ونقيد ذلك بشرطين:

أولهما: أن يقوم بتقرير المصالح أهل الخبرة والتخصص العلمي الدقيق، في كل شأن من شؤون الدولة، لأنها هي مناطات أو موضوعات الأحكام والتشريعات، فضلاً عن المجتهدين من علماء التشريع الإسلامي، وعلى هذا ينبغي أن يراعي في تأليف السلطات في الدولة هذا المعنى، أي توافر المؤهلات التي تتعلق بما يقوم به من وظيفة وعمل.

السياسة الشرعية، ص10، للشيخ عبد الرحمن تاج هذا، ومبدأ المصالح المرسلة وسد الذرائع، وفتحها، ومبدأ الاستحسان والعرف، من أوسع الأبواب التي تدخل منها سياسة التشريع.

[1]- المرجع السابق.

[2]- الأستاذ الشيخ الدكتور محمد مصطفى شلبي: أصول الفقه الإسلامي، ص297.

ثانيهما : أن يؤخذ بعين الاعتبار تقدير الظروف الملابسة للوقائع أو للأمة، أو للدولة بوجه عام، السياسية منها، والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، لوجوب النظر في المآل المتوقع من التطبيق، كيلا تكون النتائج مجافية لمصالح الدولة الحقيقية في ظل تلك الظروف، فلا بد إذاً منم الخبرة العلمية في كل شأن من الشؤون لأنها تعتبر مضمون الحكم، ومناطاً للعدل فيه، أو مقوماً من مقومات المصلحة المعتبرة الحقيقية والحيوية للدولة.

وهذا يستلزم بالبداهة تغير الحكم الاجتهادي الفرعي بتغير الظروف، لأن للأحوال والملابسات آثراً في تشكيل علة الحكم، تبعاً لاختلاف نتائج التطبيق، باختلاف الظروف، والعبرة بالنتائج، ولا سبيل إلى تقديرها إلا عن طريق الخبراء والمختصين والعلماء.

نخلص من هذا، إلى أن التشريع السياسي الإسلامي قد وضع (سلطات تقديرية واسعة) في يد ولي الأمر العادل، يعالج بها الأمور، ويدبر بها شؤون الدولة، على ضوء (المصالح) الحيوية والحقيقية للدولة، هما تغايرت الظروف، ولو لم يرد بتلك التدابير نصوص اختصاصه بها عيناً، أو انعقد عليها إجماع، أو قياس خاص، ما دامت متفقة وروح التشريع ولا تنافي أساسياته ومقاصده، لأن تلك (المصالح المعتبرة شرعاً، وليس مفهوماً ذهنياً فلسفياً مجرداً غامضاً، على النحو الذي رأينا في الفقه الأجنبيين إذ يستوحي هذا الأخير، مفهوم العدل فيما يسنه من قوانين (القانون الطبيعي)، وهو غير محدد، فضلاً عن أن المقصود من اعتماده «فيما ظهر من القوانين التي سارت في فلكه» تدعيم النزعة الفردية المطلقة في التشريع، مما يتنافى وأصول التشريع الإسلاميين، وروحه وغايته، حيث قد ثبت بالاستقراء أنه يقوم أساساً على رعاية (الحقين) معاً : حق الفرد، وحق المجتمع دون أن يجعل أحدهما يحيف على الآخر، فكان معتدلاً يُنْكر التطرف نحو اليمين أو اليسار،

ويقيم التوازن بينهما ما أمكن حتى إذا تعارضا أو استحال التوفيق، قدمت المصلحة العامة، مع التعويض على الفرد تعويضاً عادلاً إن كان له وجه.

وهذا أبين دليل على المرونة العجيبة التي تنطوي عليه معايير هذا التشريع، باستجابته لما تقتضيه (المصالح) الحيوية للدولة، وللأمة وللأفراد على السواء، مهما تبدلت الظروف.

ويؤكد هذا المعنى الإمام ابن فرحون، في بيان أن سياسة التشريع العادلة، التي يتوصل بها إلى مقاصد الشريعة، يجب العمل بها، لأنها أساس في إظهار الحق، بقوله: ((السياسة نوعان: سياسة ظالمة، فالشرع حرمها، وسياسة عادلة، تُخرج الحق من الظالم، وتدفع كثيراً من المظالم وتردع أهل الفساد، ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية، فالشرعية[1] يجب المصير إليها، والاعتماد في إظهار الحق عليها، وهي باب واسع تضلّ فيه الأفهام، وتزلُّ فيه الأقدام، وإهماله[2] يضيع الحقوق، ويعطل الحدود ...))[3].

فأساس سياسة التشريع إذاً ، فضلاً عن الأدلة التفصيلية، الأدلة الإجمالية، وفي مقدمتها المصالح المرسلة، وسد الذرائع، ومقاصد التشريع العامة، وهي (روح التشريع العامة).

1- أي فالسياسة الشرعية العادلة.

2- أي إهمال هذا الباب، وهو باب السياسة الشرعية العادلة.

3- ابن فرحون المالكي: تبصرة الحكام في أصول الأقضية، ومناهج الأحكام، جـ2.

هذا، والإمام العز بن عبد السلام، يطلق على روح التشريع العامة، لفظ (نفس الشرع)[1] أساساً للتشريع السياسي فيما لا نص فيه، تجد ذلك واضحاً في صدد بحثه في (المصالح) إذ يؤكد اعتمادها أساساً في التشريع الاجتهادي السياسي، حيث لا نص، ولا إجماع، ولا قياس خاصاً، بقوله: (فإن نفس الشرع) يوجب ذلك، أي يوجب بناء الأحكام والتنظيمات الاجتهادية على ما تقتضيه مصالح الأمة، مهما تنوعت واختلفت[2].

فسياسة التشريع إذاً تقوم أساساً على (فقه المصالح) فيما لا نص فيه، وهو كما يسميه الإمام العز بن عبد السلام أيضاً (الاستدلال الصحيح)[3] نخلص من هذا إلى أن أساس سياسة التشريع هو (المصلحة) المعتبرة، مما يدل على (خصوبة وواقعية) هذا التشريع، وخلوده، باستجابة لما تقتضيه مصالح الأمة والدولة، في كل بيئة وعصر.

هذا، ونعني بالمقاصد (القيم العليا) التي تكمن وراء الصيغ والنصوص، ويستهدفها التشريع، جزئيات وكليات، وهي سبب الالتزام السياسي، كما أشرنا، لأنها قيم عليا موضوعية وإنسانية وعالمية (عامة) وخالدة لتعلقها بالفطرة ذاتها، وتتسم بالمعقولية والواقعية وإمكانية التطبيق ولتعلقها أيضاً بسلطة الدولة التي أنيط بها مهمة تحقيقها واقعاً وعملاً من خلال المصالح العامة، وما تقتضيه من نظم وإجراءات تضافرت على استنباطها الخبرة العلمية المتخصصة، والتجربة الإنسانية التي تكسب التبصير بالنتائج الواقعة أو المتوقعة، ولعل الاجتهاد في التطبيق أعظم

---

[1] - العز بن عبد السلام في كتابه القواعد الكبرى الموسوم بـ قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، جـ2، ص160، وراجع د. الدريني: أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد، ص61.

[2] - المرجع السابق.

[3] - المرجع السابق.

أثراً من الاجتهاد في الاستنباط، ومن هنا كانت تلك (القيم) أو الأصول الكلية والمقاصد العامة، أساس (الشرعية العليا) للدولة التي توجب الأمور التالية:

آ- الالتزام السياسي.

ب- شرعية التدبير السياسي الواقعي.

ج- وجوب النصرة والولاء للسلطة شرعاً، من قبل المواطنين والتكافل السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

وعلى هذا، ينبغي أن يكون كلٌّ من مسلك المجتهد إبان اضطلاعه بالاجتهاد التشريعي[1]، نظرياً، ومسلك الدولة والمحكومين على السواء، واجب التوافق من حيث التنفيذ والامتثال، ظاهراً وباطناً[2]، لما تفرع عن تلك المفاهيم الكلية، والقيم الموضوعية، من تقنيات ونظم وإجراءات.

آ- مجالات التشريع السياسي الإسلامي شاملة لجميع مصالح الأمة، دينياً ودنيوياً، لأنها أساس مشروعية العمل السياسي وغايته، وهي متفاوتة من حيث قوتها وأثرها، سواء على المستوى الفردي، أم على مستوى المجتمع والدول، وتتلخص «في ترتيب تنازلي» في أنواع ثلاثة ثابتة بالاستقراء: الضروريات والحاجيات، والتحسينات، وهذه المصالح – على تفاوتها – تعتبر مفاهيم دستورية

---

[1]- يقصد بالاجتهاد التشريعي نظرياً، استنباط النظم والتدابير والإجراءات التي تتدرج في المفاهيم الكبرى، تحقيقاً لها، بحيث لا تتنافى ومقتضيات تلك القيم، فضلاً عن استنباط الأحكام من النصوص الجزئية الخاصة، وفق منهج علمي أصولي.

[2]- من حيث شكلية التصرف، ومن حيث النية والباعث أيضاً، قطعاً لذرائع الاحتمال، لهدم واجب أو تحليل محرم، أو تحقيق مصلحة غير مشروعة نقضاً لمقاصد التشريع المعتبرة، د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص195.

أساسية كبرى، تستقطب كافة قواعد التشريع السياسي، وأحكامه التفصيلية، المنصوص منها، والاجتهادية وبيان ذلك: أن للأمة، والدولة، وكذلك للأفراد، حاجات ومطالب ومرافق حيوية يفتقرون إلى الوفاء بها، إذْ لا تستقيم حياتهم إلا بها وهي من الكثرة، والتنوع، والتجدد بحيث لا يمكن أن يحصيها عَدٌّ، أو تحيط بها نصوص جزئية خاصة، وإن كانت تندرج في مفاهيم كلية، تتعلق بكافة شؤون حياتهم، مادية كانت أم معنوية، دينية أم دنيوية، عامة أم خاصة هذه الحاجات والمطالب، على تنوعها، وكثرتها، وتجددها، بنتيجة لتطور الحياة بالناس، هي مقصود الشارع من التشريع كله، ويطلق عليها الأصوليون والفقهاء (المصالح)[1] أو (المقاصد) لكونها مصالح غائية، ومفاهيم كبرى أساسية (دستورية) تتغيَّاها القواعد والأحكام، قصداً إلى تحقيقها، بل وضعت في التشريع الإسلامي، المناهج[2] العلمية الدقيقة للاجتهاد التشريعي، لينهض باستنباط الأحكام والنظم كوسائل عملية، وملائمة، وناجعة، لتحقيق ما يجدُّ من المصالح، إذا لم يكن قد ورد بشأنه نص خاص به، أو نظير يقاس عليه، أو انعقد عليه إجماع، إذ لا يجوز إهمال مصالح الدولة، أو الأمة، أو الأفراد، دون تحقيق بوسائل عملية اجتهادية، إذا لم يكن ثمة نصوص خاصة بتلك الوسائل التشريع السياسي الإسلامي إذاً كفيل بالوفاء بحاجات الناس ومطالبهم، في كل عصر وبيئة، على ضوء من روح التشريع وقواعده وغاياته، في كل ما لم يرد فيه نص خاص بعينه، وسبيل الاجتهاد بالرأي من أهله، بمعايير مرنة، وبالاستعانة بالخبرة العلمية المتخصصة التي تتعلق بالموضوع المجتهد فيه، كما ذكرنا التشريع السياسي الإسلامي إذاً ، أساسه هذه

---

[1]- الإمام الشاطبي: الموافقات، جـ2، ص5.

[2]- د. وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي.

(المصالح)[1] وهي مقاصده وغاياته المطلوب تحقيقها عملاً، فكانت «لذلك» أساس (المشروعية في التدبير السياسي، ابتداءً وبقاءً أما (المصالح العامة) فقد ناط التشريع السياسي تحقيقها بالدولة ممثلة في جهاز الحكومة وموظفيها على اختلاف مراتبهم، وقنوع اختصاصاتهم، وبذوي الكفاءات والمهن الحرة من غير موظفيها ويجبرون على ذلك إذا تقاعسوا، وبأجر المثل العادل إذا تغالوا في أجورهم، تحقيقاً للصالح العام الذي هو أساس ولاية الدولة، وهذا هو التشريع السياسي التكافلي الملزم، بين الأفراد من ذوي الكفاءات، وبين الدولة، لأن (ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب) ولأن (التصرف على الرعية منوط بالمصلحة) هذا، وتتمثل المصالح العامة في الفروض الكفائية.

ب- أما المصالح الفردية، فقد روعيت بتشريع الحقوق الفردية والحريات العامة، وتتلخص تلك المصالح في أصول ثلاثة، تعتبر أصولاً دستورية تتفرع عنها الأحكام التفصيلية، كوسائل لتحقيقها.

- الحرية.
- العصمة.
- المالكية[2] (حرية التملك، وحق الملكية).

---

[1] - البحث في هذه المصالح والتحقيق من وجودها، وأهميتها، ومبلغ جدواها ومشروعيتها من قبل المجتهدين وأهل العلم والاختصاص، والخبرة، يطلق عليه (فقه المصالح) أو (السياسة الشرعية) اصطلاحاً.

هذه الفقه في معظمه يستند إلى الاجتهاد بالرأي من أهله في ضوء مفاهيم التشريع، وقواعده العامة، أو بعبارة أخرى هو فقه يقوم على المصالح المرسلة، وسد الذرائع.

[2] - سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: التوضيح مع التلويح، جـ2، ص161، صدر الشريعة.

وانظر د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص198.

والختام المسك في هذا الكتاب ما قرره "الشيخ محمود شلتوت" في الآتي:

1- السيادة لله وحده على هذا العام، وقد استخلف الشعوب في أوطانها، وبالتالي فلكل شعب سيادته في وطنه.

2- الله هو الحاكم الأعظم، ويباشر كل شعب حقه في الحكم في بلاده نيابة عن الله.

3- السلطان أو الرئيس وكيل للأمة، وليس له عليها سيادة، بل الأمة سيدته وهو خادمها.

4- الشورى أساس الحكم، والمقصود بالشورى، الشورى الحقيقية، وليس تزيينها.

5- هدف الحكم هو سيادة المحكومين وضمان الأمن في الداخل والحاكم الذي يعجز عن ذلك يأثم أشد الإثم لو بقي في منصبه يوماً واحداً بعد هذا العجز[1].

---

[1]- الأمام محمود شلتوت: من توجيهات الإسلام، ص535، 536.



السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية – قضاء الحفة– قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي – ثانوية البنين(جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب – قسم اللغة العربية وعلومها – جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق – جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق – جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952-1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتنباك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.

✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤَلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب